Ëè¿âñüêèé íàö³îíàëüíèé óí³âåðñèòåò ³ìåí³ Òàðàñà Øåâ÷åíêà
²íñòèòóò ïîë³òè÷íèõ òà åòíîíàö³îíàëüíèõ äîñë³äæåíü ÍÀÍ Óêðà¿íè
Öåíòð óêðà¿íîçíàâñòâà Êè¿âñüêîãî íàö³îíàëüíîãî óí³âåðñèòåòó
³ìåí³ Òàðàñà Øåâ÷åíêà

ÅÒÍ²×ÍÀ ²ÑÒÎÐ²SS ÍÀÐÎÄ²Â ªÂÐÎÏÈ

Äóõîâíà êóëüòóðà óêðà¿íö³â íà åòí³÷íèõ çàõ³äíèõ çåìëÿõ âïðîäîâæ â³ê³â

Çá³ðíèê íàóêîâèõ ïðàöü

Âèäàíî êîøòîì Íàòàë³¿ òà ²âàíà Äàíèëåíê³â
÷åðåç âèäàâíè÷èé ôîíä Ñîþçó óêðà¿íîê Àìåðèêè

ÂÈÏÓÑÊ 11

Êè¿â
ÓÍ²ÑÅÐÂ
2001

ЕТНІЧНА ІСТОРІЯ НАРОДІВ ЄВРОПИ: Збірник наукових праць.
Випуск 11. – К.: УНІСЕРВ, 2001. – 124 с.

Редакційна колегія:
А.Г.СЛЮСАРЕНКО, д-р іст. наук (голова);
І.Ф.КУРАС, академік НАН України;
В.К.БОРИСЕНКО, д-р іст. наук (відповідальний редактор);
М.І.ГЛАДКИХ, д-р іст. наук;
Л.Л.ЗАЛІЗНЯК, д-р іст. наук;
В.І.СЕРГІЙЧУК, д-р іст. наук;
В.В.ПИЛИПЕНКО, канд. іст. наук (відповідальний секретар)

Адреса редакційної колегії:
01033, Київ, вул.Володимирська, 60, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, історичний факультет, кафедра етнології та краєзнавства

Рецензенти:
д-р іст. наук Г.А.СКРИПНИК
д-р іст. наук В.Н.СТАНКО

Автори статей несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, власних імен, географічних назв та інших відомостей. Тексти подаються в авторській редакції.

Рекомендовано до друку Вченою Радою історичного факультету
Київського національного університету
імені Тараса Шевченка

Постановою президії Вищої атестаційної комісії України від 9 червня 1999 р. № 1-05/7 збірник наукових праць включено до переліку наукових фахових видань України, в яких можуть публікуватися результати дисертаційних робіт на здобуття наукових ступенів доктора і кандидата наук за спеціальністю “історичні науки”.
(Бюлетень ВАК України. – 1999. – № 4.)

Видання змакетоване і надруковане на обладнанні, наданому Міжнародним Фондом “Відродження"

© УНІСЕРВ, 2001

З М І С Т

БОРИСЕНКО Валентина *(Київ).* Політична міфологізація проблем дерусифікації в України. *4*

НАДОЛЬСКА Валентина *(Луцьк).* Волинь на перших етнічних картах українських земель. *11*

ДМИТРЕНКО Алла *(Луцьк).* Збирання трав і архаїчні елементи світогляду поліщуків. *14*

МИРОНЕЦЬ Надія, ЧУМАЧЕНКО Олена *(Київ).* Проблеми Карпатської України в науковій спадщині Микити Шаповала. *19*

СОЛОВЙОВ Олександр *(Луцьк).* Інтелігенція Волині і духовне відродження краю (1900 – 1914 рр.). *24*

МАРКІВСЬКА Людмила *(Луцьк).* Українська інтелігенція Волині у просвітянському русі міжвоєнного періоду (1917 – 1939 рр.). *28*

МЕДВЕДЧУК Наталія *(Луцьк).* Участь громадських організацій в українсько-польських культурних стосунках: історія і сучасність. *33*

ЗГЕРСЬКА Оксана *(Київ).* Шкільництво у розвитку українського суспільства XVI століття. (За матеріалами Волинського воєводства). *38*

ТКАЧУК Анатолій *(Луцьк).* Неправославна школа на Волині у XVI – XVII столітті. *43*

РУДЕЦЬКИЙ Павло *(Луцьк).* Жидичинський монастир в релігійному житті Волині XVI – першої третини XVII століття. *48*

ОНІЩУК Вікторія *(Луцьк).* Українізація Православної церкви на Волині в 20-х роках XX століття. *52*

ДАНЮК Іван *(Київ).* Михайло Грушевський про національне самопізнання та національне відродження. *57*

РЕГУЛЬСЬКИЙ Віктор *(Львів).* Правнича думка у творчій спадщині та діяльності Костя Левицького. *61*

МАРЦЕНЮК Руслана *(Київ).* Історіографія відродження українства на Закарпатті в 1918 – 1939 роках. *65*

ТАРАН Олена *(Київ).* Волинь у народознавчих дослідженнях Федора Вовка. *69*

ВОРОПАЄВА Тетяна,
КИРИЛЕНКО Таїсія *(Київ).* Уявлення населення західного регіону України про сучасну українську ідею. *73*

СОРОКА Юрій *(Київ).* Етнічні українські землі першої половини 1950-х років в державній політиці СРСР і Польщі. *78*

МУЗИЧЕНКО Ярослава *(Київ).* Вивезення до Німеччини етнокультурної спадщини українців під час Другої світової війни. *82*

СОБЧУК Володимир *(Луцьк).* Етновизначальні компоненти в духовній культурі населення Берестейщини (за матеріалами календарної обрядовості). *88*

МАЛАНЧУК-РИБАК Оксана *(Львів).* Типологічна ідентичність українського емансипаційного руху жінок. *93*

ОНУФРІЙЧУК Микола *(Луцьк).* Холмська ікона Божої матері в переказах і легендах. *97*

АТАМАНЕНКО Алла *(Острог),*
АТАМАНЕНКО Віктор *(Київ).* Духовна спадщина Острозької Академії. *100*

СМОЛЯР Людмила *(Одеса).* Місце жінки в історії: до біографії Валерії О'Коннор-Вілінської. *105*

ГРИМИЧ Марина *(Київ).* Сучасний погляд на проблему волоського права. *110*

МЕЛЬНИЧУК Лідія *(Київ).* Гончарні промисли Поділля на початку XX століття. *117*

САВЧЕНКО Григорій *(Київ).* Майбутнє західноукраїнських земель у поглядах українців російської армії (березень – листопад 1917 року). *120*

Валентина БОРИСЕНКО
Київ

ПОЛІТИЧНА МІФОЛОГІЗАЦІЯ ПРОБЛЕМ ДЕРУСИФІКАЦІЇ В УКРАЇНІ

Відомий політолог професор Сергій Телешун у телепередачі "Ринг" сказав, що державотворчі процеси в Україні значно уповільнені через відсутність державотворчих міфів. З цією тезою важко не погодитися. Але політолог змовчав про те, що антидержавних міфів в Україні більше ніж достатньо. Це і залякування людей поневоленням капіталістами Заходу, мотивування важкого економічного становища причиною розірвання зв'язків з Росією, життєвою небезпекою втрати російських паливних носіїв, постійне нагадування про неповноцінність української культури.

Сучасне антидержавне міфотворення в Україні надзвичайно багате, але я зупинюся лише на трьох дуже активно поширюваних міфах, які не сприяють розбудові держави.

Перший – пов'язаний із проблемами етногенезу. Це активне відродження сучасними російськими істориками й політологами міфічної концепції про єдину давньоруську народність, яка давала підстави Московській державі претендувати на київську спадщину. Ця ідеологічна (політична) концепція раніше слугувала виправданням експансії Росії на українські землі. Сьогодні вона стала новітньою основою російського панславізму. І хоч відомий російський вчений Олексій Шахматов вже давно обґрунтовано довів у своїх працях "Очерк Древнейшего периода истории русского языка" (Энциклопедия славянской филологии. Вып.2. Пг., 1915 г.) та "Древнейшие судьбы русского племени" (Пг., 1919), що східнослов'янські мови ще на початку нової доби розійшлися так далеко, "що не може бути й мови про існування єдиної руської мови"[1]. Цю добре аргументовану теорію Шахматова підтримував і розвивав видатний російський вчений, славіст Дмитро Зеленін, який писав про чотири східнослов'янських етноси: українці, білоруси, північноросійський (окаючий діалект) і південноросійський (акаючий діалект)[2]. Однак сучасні історики й політологи Росії беззаперечно продовжують стверджувати цілком протилежне: тотожність мови українців, білорусів і росіян в часи Київської Русі, а особливо викликає подив, що наголошують на спільності багатьох елементів духовної культури українців і росіян з давніх часів, зокрема, і про звичай звертатися до людей на ім'я й по-батькові, який "невідомий іншим народам"[3]. Але загальновідомо, що в Україні такої форми звертання не існувало, що це "надбання" ми отримали від часів перебування в Російській імперії, що звелося до звертання тільки на прізвища (Іванов, Сидоров…), забуваючи вживати ім'я, що справді не властиво іншим народам, у яких ім'я людини шанується. Не зрозуміло, як такі загальновідомі речі можна так сміливо фальсифікувати для досягнення політичної мети.

Відновлюється і пропагується міф про спільний давньоруський етнос. До речі, у світовій історії немає аналогів, щоб на такій безмежно величезній території, при наявності тогочасних комунікацій сформувався єдиний етнос. Етнічні спільноти, які виробляли ідентичні й близькі форми культурної взаємодії, навпаки, формувалися й за принципом сусідсько-територіальної спільності й контактів. Саме тому у світі нараховується понад 2000 етнічних утворень.

Повертається активно до життя міф про спільну колиску (тепер вживається термін "спільна купіль") трьох слов'янських народів. Абсурдність і антинауковість породила й наступний міф про "старшого брата".

Своє наукове обґрунтування етнічної історії слов'янських народів подавали у різні часи багато вітчизняних та зарубіжних вчених. Зокрема, це дослідження Л.Нідерле, Т.Лер-Сплавінського, Є.Карського, М.Максимовича, О.Шахматова, О.Потебні, Д.Зеленіна, М.Грушевського, М.Довнар-Запольського та багатьох інших. Безперечно, що теорії згаданих вчених мали й свої відмінності та певні суперечності. Але однозначно, що усі вони не були прихильниками міфу про "спільну колиску".

Після опублікування наукової розвідки Михайла Грушевського "Звичайна схема "руської історії й справа раціонального укладу історії східного слов'янства" (СПб., 1904), який переконливо довів, що "Київська держава, право, культура були утвором однієї народності, українсько-руської, Володимиро-московська – другої, великоруської… Київський період перейшов не у володимиро-

© В.Борисенко

московський, а в галицько-волинський XIII, віку… Володимиро-московська держава не була ані спадкоємицею, ані наступницею Київської, вона виросла на своєму корені… Общеруської історії не може бути, як немає общеруської народності”[4], міф про існування єдиного давньоруського етносу вже не підтримували й провідні російські історики. Позицію М.Грушевського розділяли російські вчені К.Кавелін, В.Ключевський, О.Пипін та пізніше відомий історик О.Пресняков, “який не тільки визнає схему історії східних слов’ян М.Грушевського, але й застосовує її в дослідженні російської держави”[5]. Російський академік М.К.Любавський також розглядав етнічну історію росіян значно пізніше і пов’язував її зі слов’янською колонізацією фінських племен, зазначаючи “Основной государственной территорией великорусской народности является территория Московского государства… XV века. На этой территории великорусская народность народилась, выросла и государственно объединилась, и с этой территории началось ее распространение на восток и юг…”[6].

Після Другої світової війни колисковий міф так розгойдався, що годі було сподіватися на альтернативну думку. Лише відомий історик, етнограф Кость Гуслистий обережно заперечував про стійку спільноту давньоруського етносу.

У пострадянський час історики отримали змогу більш активно й науково розглянути проблеми етнічної історії українців. Частина з них залишилася на позиціях “міфічної колиски”, але такі вчені, як М.Брайчевський, Я.Дашкевич, Л.Залізняк та інші зробили вагомий внесок у розуміння й наукового обгрунтування етногенетичних процесів. Так, зокрема, Ярослав Дашкевич розглядаючи етнонаціональні спільноти: українську, вже неіснуючу новгород- псковську, російську, білоруську, зауважив: “Триєдиної колиски в жодному випадку не було не лише тому, що виникнення чотирьох перелічених вище націй відбувалося не одночасно, а в різні хронологічні епохи, але ще й тому, що в минулому існувало чотири етноси-нації, з яких до нашого часу дійшло лише три.

Всі етноси-нації, зрозуміло, східнослов’янські, але у їх виникненні і формуванні брали участь різні етнічні субстрати і суперстрати”[7].

Для розуміння етнічних процесів у Київський Русі, об’єктивного бачення націогенезу українців в ранньосередньовічний період, історіографічного підсумку з міфічної теорії про давньоруський етнос безперечно найбільше зробив наш сучасник археолог, історик, етнолог професор Леонід Залізняк[8].

У своїх численних працях вчений документально довів, як після Другої світової війни було штучно сконструйовано міф про давньоруський етнос. Батьками цієї конструкції можна вважати російського історика В.В.Мавродіна та ЦК КПРС[9].

Історик В.Мавродін запропонував своє бачення давньоруського етносу у праці “Основные этапы этнического развития русского народа (Вопросы истории, 1950, № 4)”, яке не витримало критики тогочасних істориків. Але незабаром були надруковані тези ЦК КПРС “Про святкування 300-річчя возз’єднання України з Росією”, які проголосили давньоруську народність “колискою трьох братніх народів” і відтепер “Проблема спадщини Київської Русі була переведена з наукової в політичну площину і дискусія на цю тему в радянській науці стала неможливою”[10].

На порозі XXI сторіччя імперські зазіхання щодо України не стихли, а посилилися. Результатом цих зазіхань стало активне розгойдування міфу про “спільну колиску”.

Другий “міф” про поліетнічність населення України, який набув найінтенсивнішої пропаганди. На його підставі зазнали найжорстокішого утиснення національні права автохтонного етносу українців. На святкування незалежності України, керівники держави у перших рядках своїх урочистих промов стверджують, що у нас проживає 140 народів. Кожного року ця цифра на десяток народів збільшується. Вже у 2000 р. звучало, як 150. Ця міфічна цифра 150-ти народів України увійшла до шкільних підручників, починаючи з книжечок для дитячого садочка. Хто ж ці 150 народів? Чи зможуть їх перечислити керівники держави? Мабуть же треба знати своїх підданих.

На тему багатонаціональності українського суспільства написано за останні десять років сотні статей, захищено десятки дисертацій, створено наукові інституції, які займаються науковими дослідженнями національних меншин України. І, власне, це можна було б вважати позитивним фактором (бо кожна людина має право на задоволення своїх національних почуттів, культурних запитів), коли б міфологізація проблеми не спрямовувалася так, що кожна меншина має права на національно-культурну автономію, але окрім українців. Будь-які спроби до відродження культури українського етносу викликають одразу галас серед “старшого брата”.

Для розуміння і вивчення проблем національних меншин в Україні було видано у 1996 році спеціальний довідник[11]. Його розрахунки і детальна характеристика етнічних меншин ґрунтувалася головним чином на матеріалах останнього перепису населення ще в Радянському Союзі, який був здійснений у 1989 році.

Згідно нього в Україні було зафіксовано понад 120 представників (*підкреслення авт.*) різних

етносів, що в той час перебували на території України. Власне, саме ці окремі представники мігрантів з легкої руки політиків виросли в міфічну цифру 150-ти народів України. Переважна більшість мігрантів складає дуже незначне число і розпорошено мешкає переважно у містах України. Згідно етнічного довідника до таких малочисельних представників окремих етносів можна віднести: енці (1 особа), нганасани (1 особа), ороки (2 особи), іжорці (9 осіб), негідальці (10 осіб), нівхи (10 осіб), орочі (19 осіб), ітельмени (2 особи), кети (8 осіб), ліви (6 осіб), алеути (15 осіб), мансі (37 осіб), коряки (52 особи), нанайці (39 осіб), саамі (19 осіб), евени (25 осіб), евенки (111 осіб), американці (11 осіб), белуджі (45 осіб), вепси (169 осіб), дунгани (140 осіб), агули (78 осіб). Список етнікосів, які мешкали в Україні на той час перепису і складали чисельність до 200 – 300 осіб можна було б значно продовжити. Це абазини, австрійці, алтайці, голандці і ряд інших представників різних етносів.

При сучасних умовах більшої відкритості кордонів, з причини військових дій на Північному Кавказі та Центральній Азії таких малочисельних мігрантів очевидно й побільшало, хоча це не дає жодних підстав стверджувати про надмірну поліетнічність України та проживання на її території 150-ти народів.

І слушно зауважує Іван Дзюба, що "Офіційна пропаганда активно експлуатує визначення типу: “народи України”, “Україна – багатонаціональна республіка”. Сенс таких формул зрозумілий – поставити під сумнів право українського народу вирішувати долю своєї вітчизни”[12].

За етнічною картою України, на її території, окрім основного корінного (автохтонного) етносу українців проживають ще представники 20-ти етнічних меншин. Це передусім: росіяни, білоруси, поляки, чехи, словаки, болгари, молдавани, румуни, албанці, греки, цигани, німці, євреї, естонці, угорці, гагаузи, татари, чуваші, караїми, кримчани[13].

Україна меншою мірою поліетнічна, ніж будь-яка країна Центральної і Південної Європи.

Хто ж насправді і відколи проживає в Україні? Відповідь на це питання найкраще дана у працях етнолога, демографа академіка Всеволода Наулка[13].

Праці цього вченого ґрунтуються на широкій документальній основі і багаторічних його досліджень в царині міжетнічних зв’язків українців з іншими народами.

Згідно досліджень і перепису населення (1989 р.) в Україні проживає 37,4 млн. українців, що становить 72,6% від усього населення держави, тобто переважаючу більшість (підкреслення авт.)

Українці є одним з найбільших народів Європи, другий за чисельністю серед слов’янських народів.

Серед них найчисельніша етнічна меншина – росіяни, які на 1989 рік становили 11 мільйонів 356 тисяч (21,9%) від усього населення України. Самоназва “русскіє”.

Російські дослідники, вивчаючи традиційну культуру компактних етнічних груп в Україні і посилаючись ще на перепис населення 1970 р. зазначали, що “У сільській місцевості України проживають групи неукраїнського населення, що займають компактні території. Більше всього росіян – 6,05%, інші національності (білоруси, угорці, болгари, греки, молдавани, албанці, гагаузи, поляки та ін.) представлені долями одного відсотку”[15].

Звісно, що у сільській місцевості найбільш компактні групи росіян проживають в порубіжній смузі та на Півдні України. За даними російських етнографів, які робили підрахунки за Переписом 1970 року, серед сільського населення Запорізької області було 76,02% українців і 18,17% росіян, в Херсонській області – відповідно 86,83 і 10,93%, Миколаївській області – 89,74 і 7,60%, в Одеській області – 64,48 і 9,82% росіян[16].

За останніми даними перепису росіяни в жодній з областей України (окрім Криму – 67%) не мають більшості серед українського населення. Тільки у двох областях їхня кількість наближається до половини населення. Це у Луганській області (44,8%) та у Донецькій (43,6%)[17]. Тобто, і в цих областях проживає понад 50% українців, які не мають змоги задовольнити свої культурні запити, бо 95 – 97% навчання у цих областях проводиться виключно російською мовою. То хто ж утиснений у своїх правах?

Не можна полишати поза увагою і той факт, що відсоток росіян в Україні є значно перебільшеним. Відомо, що у 80-ті роки зросійщення набуло великої сили. Це і доплата учителям російської мови, ведення документації, навчання у вузах російською мовою. Часто зустрічаються у міському середовищі такі реалії, як в одній сім’ї старші діти записані українцями, молодші – росіянами. В останні десятиліття, особливо у 1991 – 1993 питома вага росіян в Україні почала спадати. Це був початок переважання чисельності росіян-емігрантів над чисельністю росіян-іммігрантів[18].

Варто зазначити ще одну характерну обставину, що майже половина росіян в Україні є мігрантами у першому поколінні. Тобто, з тих 11 мільйонів, біля 6-ти мільйонів не народилися в Україні, а прибули сюди натомість виселених до Сибіру і знищених фізично українців в повоєнний час. Отже, ці мігранти мають мати особливу пошану до українців, оскільки ті поплатилися своїм життям за місце прибульців під сонцем України.

Що стосується інших національних меншин, то всі вони становлять менше одного відсотка населення. Це за переписом 1989 року – 0,9% євреїв, 0,8% білорусів, 0,6% молдаван, по 0,4% поляків та болгар, 2,8% представників (підкреслення *В.Б.*) інших національностей[19].

Варто й тут зауважити, що ці відсотки окремих меншин не відповідають сьогоденню, оскільки відомо, що протягом останніх десяти років чимало виїхало євреїв, німців з України. Свої національні Товариства утворили лише представники 17-ти національностей і ця цифра цілком реальна щодо кількості меншин.

Отже, цілком очевидно, що міф про 150 народів в Україні – це явна політизація етнічних процесів в Україні. Ще в 20-ті роки М.Скрипник аргументовано заперечував формулу України як багатонаціональної держави, справедливо вбачаючи в ній завуальовану спробу поставити під сумнів право нашого народу на власну державу[20]. Можна говорити, що у нас проживає біля двадцяти національних меншин, яким всебічно забезпечено державою культурний розвиток.

Навіть ті меншини, які становлять долі від відсотка населення України мають свої середні й вищі навчальні заклади. В Україні для єврейського населення відкрито гімназію та Соломонів університет у Києві, єврейські школи є у багатьох областях Правобережжя. Функціонують польські школи і полоністика вивчається у Київському, Львівському національних університетах, в Тернопільському педагогічному та в приватному Слов'янському університетах. Для греків створено факультет у Маріупольському гуманітарному університеті, у місті Берегово функціонує Угорський університет. Румуни та молдавани задовольняють свої культурні запити у молдавських й румунських школах, а вищу освіту на спеціальних відділеннях Чернігівського університету. На території Буковини, де мешкає 100 тисяч румунів працює 87 шкіл з румунською мовою навчання; румуни мають 35 годин на місяць ефірного часу на телебаченні і радіо, друкуються за державною підтримкою більше десяти періодичних видань румунською мовою. Натомість, в Румунії, де проживає 800 тисяч українців немає жодної школи[21].

Про те, що в Україні найкраще збережені права національних меншин свідчать не тільки активна діяльність культурних національних товариств, національних середніх і вищих закладів, видання книг і газет, але й прийняті правові документи. Верховна Рада України 25 червня 1992 року прийняла закон "Про національні меншини України", який регламентує статус національних меншин, їхні права, гарантії задоволення національних прав людини і етнічних груп. Як зазначають дослідники, закон дістав високу оцінку експертів міжнародних організацій з прав людини та національних меншин[22].

Україна підтримує рішення Женевської конференції (1990 р.) про пошанування державами прав національних меншин. Але нехтується в Україні рішення, прийняте на конференції про те, що й меншина повинна бути готова до співробітництва з державою, на території якої вона проживає. Тобто, поважати культуру, звичаї, мову українців.

Україна не є багатонаціональною державою, як Індонезія, Індія. Це держава з переважно корінним населенням і національними меншинами, яким надано рівні права у соціальному і культурному розвиткові.

Отже, політизація міфу про надмірну "поліетнічність", без врахування реальної ситуації в Україні, може спричиняти подальшу руйнівну силу етнокультури українців.

Третій міф про дискримінацію російськомовного населення в Україні. Як відомо, 19 липня 2000 р. Держдума Росії виступила із необґрунтованими звинуваченнями у порушенні прав російської мови в Україні. Такі заяви про захист "русскоязычных" висловлювалися неодноразово. Міф цей межує з політичною безтактністю.

Оскільки вочевидь не тільки повне задоволення культурних запитів росіян в Україні, але й денаціоналізація українського етносу на власній землі.

Важко знайти у світі аналогічну ситуацію. Русифікатори вкладають чималі кошти для асиміляції українців. Це явище прикривається квазідемократичною тезою щодо розвитку мов в Україні.

При 22% російського населення в Україні працює 2399 російськомовних шкіл, у яких навчається 2 мільйони 106 тисяч дітей. Ще майже така ж кількість змішаних українсько-російських класів, що становить 51,3 відсотка від загальної кількості. У місті Запоріжжі, де проживає 61 відсоток українців, а росіян 34,2 – російських середніх шкіл 131, а українських лише 17, в Донецьку – 1 українська школа.

Станом на 1 січня 1997 р., за даними Державного комітету України у справах національностей та міграції, в Україні видавалося 1356 російськомовних газет і журналів, причому значна частина їх отримувала державну підтримку[23]. На початок 1996 року російською мовою все ще навчалися 56,2% студентів вузів, а в Луганській, Донецькій, Дніпропетровській, Харківській і досі відсоток викладання

російською мовою становить 95 – 97% і не тільки не зменшується, а збільшується. Зокрема, у Дніпропетровському університеті вже не ставляться вимоги викладати історію державною мовою. Значно зменшилася кількість годин на викладання історії України в усіх вузах, окремі взагалі обмежуються лише політичною історією, а історію України не викладають.

В Україні російськомовними залишилися 35 театрів, а 36 існують як змішані російсько-українські[24].

Російські національно-культурні товариства, політичні партії "Союз", "Партія слов'янської єдності України" та інші не стільки опікуються проблемами культури, скільки прагнуть "скористатися етнічним фактором для сприяння у вирішенні тих політичних питань, у яких виявляє зацікавленість Російська держава"[25].

В Україні 69 російських книг припадає на одну українську, і як слушно зауважують дослідники, що відбувається деукраїнізація масштабів, яким би позаздрили компартійні ідеологи Жданов та Суслов[26].

Варто зауважити, що в Росії проживає не менше етнічних українців, аніж росіян в Україні.

Особливо помітна міфологізація так званих "утисків" росіян в Україні на рівні спостереження повсякденного життя. Так, з Мелітополя Запорізької області пишуть до Президента України. "Боляче дивитись, як іде відродження духовності. Взяти хоча б наш Мелітополь… Тут ведеться відверта і цілеспрямована акція на подальше приниження гідності української нації за допомогою засобів масової інформації – дев'ять газет, які виходять тільки російською мовою, і двох каналів російськомовного міського телебачення, хоч українців на Мелітопольщині проживає більшість…

Наших дітей школи міста і середні заклади, як і педагогічний університет з Агротехнічною академією готують не для України, бо навчання ведеться теж іноземною російською мовою"[27].

З інтерв'ю з єпископом Климентом з Сімферополя (Крим) дізнаємося, що "в кожному селі є українці, які хочуть мати свою церкву, молитися нашою мовою, жити традиціями народу. На жаль, зараз ми не можемо повністю задовольнити їхні духовні потреби…

Влада, не приховуючи, ігнорує інтереси українців автономії. Це видно не лише на прикладі церкви, а й української школи, культури. Вже чотири роки українська гімназія у Сімферополі не має нормального приміщення…

Приналежність до Київського патріархату в Криму сприймається проросійськими силами як націоналізм, а бажання спілкуватися з Богом рідною мовою – як великий гріх"[28].

Не потрібно говорити про роль сучасних засобів масової інформації в культурологічному вихованні й задоволенні духовних запитів.

В Україні це просто знущання над українською культурою і її корінним етносом. Російськомовні "золоті гусаки" правлять тупі вульгарні анекдоти і самі з них регочуть, але ще й при цьому не проминуть покепкувати з недоумкуватого "Сидорчука", з праці якого вони жирують. Тепер до них приєдналася суржикова "Біла ворона".

Передача "Доброго ранку, Україно" розпочинається з гості програми Ольги Полякової, яка надривається "Приходи ко мне каждый вечер, ты гориш в огне нашей встречи…" В програмі "Крок до зірок" ансамбль "Київ" витанцьовує російські вихиляси в косоворотках і шовкових штанях. Боронь, Боже, щоб в українському вбранні.

На самісіньке святе Різдво, коли мільйони українців відзначають свято, на українському телебаченні концерт російських ментів, які не колядки нам співали, а "За монетку, за таблеточку, сняли нашу малолеточку, светит нашей малолеточке небо в клеточку…"

Ні, колядки, які без застереження можна віднести до шедеврів усної народної поезії, на телебаченні і радіо не можна почути. Але відшукали і хитро подали, як "Духовну колядку" церковні співи з Богогласника XIX сторіччя, які спеціально й видавалися аби витіснити фольклорні твори, але вони ніскільки не прижилися в народі. Тепер же їх "витягують", як нашу духовну традицію.

На Святий вечір 6 січня у радіопередачі "Пісня на згадку" ведуча зворушливо розповідала про сільського 80-річного дідуся-вдівця, який щороку варить сам кутю і дарувала йому пісню "Ты моя единственная", а наступну – його ровесниці – бабусі "Буду одевать тебя с ног до головы я в объятия…". Третю пісню на згадку виконали французькою мовою, але жодної українською.

Диктор новин, не моргнувши оком, інформує нас, що починається "слов'янська масляна", на якій будуть пекти "блины", спалювати ляльку (опудало) зими. Російські традиції, про які ще недавно ніхто в Україні не знав, тепер сміливо нав'язуються нам. А російські масовики-витівники організовують для українців російську масляну з самоварами під назвою "слов'янська". Проте добре відомо, що традиція української Масниці (Сирний тиждень, Пущення, Колодка) типологічно різниться від російської – символами, атрибутами, структурою свята, розвагами, стравами, вони наближені до західноєвропейських традицій жартівливого покарання молодих людей, що не

вступили того року в шлюб. Про це писали й російські дослідники ще у XIX сторіччі. Ми ще недавно мали традицію варити на це свято вареники з сиром, а тепер "печемо" за кожним словом "блин", як добридень.

Власне зроблено серйозний підхід до нищення етнічного, сакрального, ритуального життя українського етносу, його історичної пам'яті, духовності, традиційно-культурного буття.

Як же тут не прислухатися до слушної думки філософа. "Росія хоче міцно утвердитись в Україні, перетворивши нашу незалежність у фікцію. Нині Москва фактично здійснює над нашим простором інформаційний контроль, дезінформуючи населення чужої держави, підмиваючи антиукраїнські настрої"[29].

Хіба ж наші українські урядовці не бачать впровадження новітньої політичної ідеології росіян, які вчать уряд Росії, щоб не доходити до безпосереднього прямого втручання у внутрішні справи держав, що виникли на руїнах СРСР, а направляти стихійний ріст до реінтеграції з периферії. На їхню думку, "це шлях до органічно-національного, а не силового імперського єднання. В такі процеси реінтеграції важко буде втрутитись і зовнішнім силам. А вихідно стихійний характер таких тенденцій – не вада, а щастя, єдина підстава для надій на справді органічне національне відродження. Географічна локалізація такого роду досить потужних інтеграційних тенденцій за межами РФ може послужити вповні надійним індикатором у визначенні природних національних російських кордонів"[30]. Отже, гуляй, козаче, слов'янську масляну, не зоглянешся, як на Соловках будеш.

Хіба ж випадково такий контроль і наступ російських кіл на українську мову, пісню, традицію?

Справедливо зауважив наш талановитий співак Олександр Пономарьов: "Я не противник московських гастролерів, я противник безладу і відсутності схеми, яка б регулювала весь цей процес. У нас вивозяться гроші, що мали б працювати на Україну…

Складно конкурувати, коли ми маємо, наприклад, 20 відсотків ефіру на наших каналах, а московські колеги – 80% плюс 100 відсотків на своїх каналах. Важко сперечатися у таких умовах, які явно не на нашу користь. А коли ще починають говорити, що наш шоу-бізнес гірший за московський… Звичайно, він буде гірший, якщо працює саме така бізнес-схема"[31].

Символічною у цьому контексті виглядає афіша про черговий концерт Пилипа Кіркорова у палаці "Україна" під назвою "Вчера, сегодня, завтра и …" І назавжди? Дискотека "великого брата" настирно нав'язується Україні.

Звідси і причина такого активного наступу на українську мову, звичаї, пісню, етнічну традицію. Оскільки у пострадянських людей відсутність знань про свої національні традиції, то вони за допомогою російських ЗМІ й начебто "відроджують" слов'янську (російську) обрядовість і пісенність.

Недостатньо, що преса на прилавках "Московский комсомолец", "Комсомольская правда", "Факты", "Известия", "Киевские ведомости", "Сегодня", "Бульвар", ще й безкоштовно кидають українцям у поштові скриньки російськомовну "Миг новости", тиражем у 1500 000 екземплярів.

Спостереження над повсякденністю можна було б продовжити. Але можна й підсумувати думкою молодих українців. Один із членів "Самостійна України" сказав: "Ми пішли на такий крок тому, що ті люди і структури (Президент, Верховна Рада, уряд), які зобов'язані вирішувати питання, означені в наших вимогах, не бачать у цьому проблеми. У нас все бояться порушити якусь міфічну демократію. Ви сидите по вуха у багнюці, у ваших батьків землю відібрали, мільйони закатували – а ви боїтеся виступити проти комуністів, які все це робили, бо це, бачте, не демократично. Було – ну, й було. Але про те, що це може повторитися, ніхто не думає"[32].

Отже, антидержавна, політична міфологізація етнокультурного буття в Україні є вкрай небезпечною для життєдіяльності українського народу, оскільки за законами міфотворення міфічна інформація має велике значення, вона якби сакралізується, а потім переходить на рівень повсякденної свідомості і настільки заволодіває масовою свідомістю, стереотипами, що спричиняє колективне сприйняття міфічних фактів за реальну дійсність. Вже й тепер багато людей, не замислюючись, твердять, що в Україні проживає понад 100 національностей, а назвати можуть лише 5 – 6.

Міфи про поліетнічність України, про утиски росіян тільки посилюватимуть антиукраїнські політичні спекуляції, що не може бути добрим підмурком для забезпечення міжнаціональної згоди в Україні. Тільки всебічний етнокультурний розвиток корінної нації – українців уможливить культурний розвиток національних меншин України.

Нехтування законами України щодо розвитку національних традицій, державної української мови матиме непередбачувані наслідки. Байдужість до формування стереотипів українського етнокультурного середовища відплатить з часом не тільки маргіналізацією населення, але значно важчими наслідками морально-психічних деформацій, міжетнічними конфліктами, стане перешкодою до формування української нації.

[1]Залізняк Леонід. Від склавинів до української нації. – К., 1997. – С. 90.
[2]Зеленін Д.К. Восточнославянская .этнография. – М., 1991. – С. 32 – 33.
[3]Горянин Александр. Россия и Украина: проблема культурного пространства // Национальные интересы Украины и России: совпадения и расхождения. – К., 1996. – С. 37 – 38.
[4]Цитовано за працею: Залізняк Л. Де і коли виникла давньоруська народність // Пам'ять століть, 1998. – № 6. – С. 4.
[5]Див. Там само. – С. 5.
[6]Любавский М.К. Образование основной государственной территории великорусской народности. – Л., 1929. – С. 1.
[7]Дашкевич Ярослав. Основні етапи етнічної історії української нації. Міфологізація та деміфологізація. / / Родовід. 1991. Число 2. – С. 33.
[8]Див: Залізняк Л.Л. Нариси стародавньої історії України. – К., 1994; його ж. Україна в Російській імперії. – К., 1994; Походження українського народу. – К., 1996; Давньоруська народність: імперський міф чи історична реальність. // Пам'ять століть. – № 2. – 1996; Від склавинів до української нації. – К., 1997; Де, як і коли виникла давньоруська народність (До 50-річчя проблеми) // Пам'ять століть. – № 6. – 1998.
[9]Залізняк Л.Л. Де, як і коли виникла давньоруська народність (До 50-річчя проблеми) // Пам'ять століть. – № 6. – 1998. – С. 6.
[10]Там само. – С. 7.
[11]Етнічний довідник. Етнічні меншини. – К., 1996.
[12]Дзюба Іван. Між культурою і політикою. – К., 1998. – С. 12.
[13]Наулко Всеволод. Хто і відколи живе в Україні. – К., 1998. – С. 33 – 35.
[14]Наулко В.І. Етнічний склад населення Української РСР. – К., 1965; його ж. Развитие межэтнических связей на Украине. – К., 1975; Динаміка етнічного складу населення України в XX ст. // Здоров'я та відтворення народу України. – К., 1991; Хто і відколи живе в Україні. – К., 1998 та ряд інших.
[15]Див.: Будина О.Р., Рабинович М.Г., Чижикова П.Н. Введение // Материальная культура компактных этнических групп на Украине. Жилище. – М., 1979. – С. 3.
[16]Чижикова Л.Н. Русско-украинские этнокультурные связи в южных районах Украины // Культурно-бытовые процессы на юге Украины.–М., 1979. – С.17.
[17]Русские в современном мире. – М., 1998. – С.143.
[18]Чирков Олег, Винниченко Ігор. Етнодемографічний розвиток України: історія, сучасність, перспективи. // Сучасність. 2000. – № 7 – 8. – С.120.
[19]Наулко Всеволод. Хто і відколи живе в Україні. – С. 33.
[20] Дзюба Іван. Вказ. праця. – С. 12.
[21]Баглей Борис. За моє жито… Національні меншини у Північній та Південній Буковині, або як живуть українці в Румунії та румуни в Україні. // Українське слово. 15 – 21 лютого 2001 р.
[22]Калакура Олег. Правовий статус етнічних меншин України // Етнічна історія народів Європи. – 2000. – № 4. – С. 109.
[23]Майборода Олександр. Російський націоналізм в Україні (1991 – 1998 рр.) – К., 1999. – С. 15.
[24]Там само. – С. 15.
[25]Там само. – С. 23.
[26]Грабовський Сергій. Гетто української культури. Українська книжка у рідній державі – сирота чи господиня? // Українське слово. 14 – 20 вересня 2000 р.
[27]Жуковський Ярема. Нуль уваги, пуд зневаги. Відкритий лист Президенту. // Україна молода, 15 лютого 2001 року.
[28]Дорошенко Юрій. Багатоконфесійний острів. // Україна молода. 15 лютого 2001 р.
[29]Гринів Олег. Україна і Росія: партнерство чи протистояння? – Львів, 1997. – С. 300.
[30]Там само. – С. 279 – 280.
[31]Олтаржевська Людмила. Не хвилюйтеся за мою популярність. З нею все гаразд // Україна молода. 20 лютого 2001 р.
[32]Українське слово. 17 – 23 серпня 2000 р.

Валентина НАДОЛЬСЬКА
Луцьк

ВОЛИНЬ НА ПЕРШИХ ЕТНІЧНИХ КАРТАХ УКРАЇНСЬКИХ ЗЕМЕЛЬ

Фіксації етнічної структури населення українських земель та їх окремих частин на спеціальних картах передував довготривалий процес географічного картографування. Уперше на карті всі українські території були вказані переписувачами "Географії" Клавдія Птолемея (87 – 150 рр.), починаючи з XIII ст. Ці карти були надруковані як Восьма карта Європи (Європейська Сарматія) і Друга карта Азії (Азіатська Сарматія) в ульмських виданнях 1482 та 1486 років і потім входили до всіх 57-ми видань цієї "Географії" аж до 1730 р. включно[1].

Оглядові карти України чи її окремих регіонів, на яких зображалися й деякі господарські об'єкти, в ті часи складалися польськими, литовськими, німецькими, московськими, італійськими, голандськими, французькими авторами. Серед них карта "Magni Ducatus Lithuaniae", виконана в 1613 році Томасом Маковським на замовлення князя Радзивілла, на якій зображувалися українські землі, що були частиною Великого князівства Литовського перед унією 1569 р. – Підляшшя, Волинь, Київщина[2].

Заслуговують на увагу і праці французького інженера Г.Л. де Боплана, який перебуваючи на службі в польського короля, виконував топографічну зйомку українських земель. Він видав у 1650 р. латинською мовою книгу "Опис України, кількох провінцій Королівства Польського, що тягнуться від кордонів Московії до границь Трансильванії, разом з їхніми звичаями, способом життя і ведення воєн". Боплан вперше в історії світової картографії склав військову топографічну карту "Спеціальний і детальний план України разом з приналежними їй воєводствами, округами і провінціями". Найбільшою є його велика карта України. Вона була вигравіювана і видана у 1650 – 1653 рр. В.Гондносом в Данцігу на восьми аркушах, а згодом перевидана амстердамським картографом Й.Блавом окремими аркушами (Київщина, Поділля, Брацлавщина, Покуття). Доповнивши її аркушем "Волинь", цю карту видав французький географ Н.Самсон у Парижі[3]. Карти Боплана широко використовувалися в наступних картографічних дослідженнях і перевидавалися упродовж XVII ст. і в першій половині XVIII ст. Вперше російською мовою карту України Боплана переклав Д.Бантиш-Каменський (1830 р.).

З кінця XVIII ст. відповідними службами Росії, Австрії, частково й Польщі, виконувалися військово-топографічні зйомки України. Вони були спрямовані на вивчення новопридбаних земель з метою найбільш ефективного використання їх багатств для забезпечення потреб метрополії. Було складено польську і австрійську карту, російську генеральну карту Європейської Росії, на яких зображені українські землі, що перебували в складі цих держав. Названі карти давали лише загальну характеристику природи й господарства певної території.

Запровадження на початку XIX ст. в багатьох країнах Європи регулярних переписів, а також значна активізація етнографічних досліджень, пов'язаних з українським національним відродженням, створили об'єктивні передумови для започаткування у 20-х роках етнічного картографування. Стало можливим детально, буквально за населеними пунктами, картографувати склад людності, визначати абсолютну і відносну вагу окремої національності на певній території.

Першу наукову етнічну характеристику населення всієї території України містила етнічна карта П.Шафарика "Слов'янські землі". Вона стала підсумком багаторічної невтомної праці видатного словацького і чеського філолога та історика, активного діяча слов'янського національного відродження Павла Шафарика. Важливими джерелами у визначенні етнічних ареалів і меж стали для вченого матеріали перших регулярних переписів населення Австрії в 1818 – 1830 і 1834 – 1846 рр., відомості одержані від багатьох слов'янських етнографів, філологів, географів (О.Бодянського, В.Мацієвського, І.Вагилевича, Я.Головацького, М.Кір'якова та ін.), власні дослідження[4].

Карта Шафарика дає перше наукове уявлення про межі розселення у Східній Європі українців,

© В.Надольська

росіян, білорусів, болгар, поляків, чехів, словаків та ін. народів. Диференціація території за різними етносами відображена на ній за допомогою гами кольорів. Всі слов'янські народи позначено одним зеленим кольором. Серед східних слов'ян виділені росіяни (на карті великоруси), українці (на карті малоруси) і білоруси. Відповідно до існуючих реалій карта зафіксувала суцільне поширення на території України, Волині зокрема, українського етносу. Лише на суміжних землях і в Криму виділено кілька ареальних груп інших народів. Вперше на етнічній карті слов'янські території і міста позначено у мовній транскрипції автохтонного населення. Наприклад, бачимо на карті назви таких населених пунктів, як Ковель, Володимир, Луцьк, Ровно, Овруч, Чарторийськ, Корець та ін.

Карта і як доповнення до неї монографія "Слов'янська етнографія" виходила у світ тричі: двічі 1842 р. і 1849 р. Грошова допомога вченому була надана Російською Академією Наук. У 1843 р. "Слов'янська етнографія" в російському перекладі О.Бодянського разом з картою, яка залишилася неперекладеною, були видані у Москві. Шафарикова праця стала новим словом і в славістиці, і в етнічній картографії.

В ці ж роки до розв'язання проблеми етнічного картографування Російської імперії звернулися і науковці створеного восени 1845 р. Російського Географічного Товариства. Задум підготовки і видання першої етнічної карти країни виник і був реалізований при дієвій підтримці РГТ одним з його керівників – П.І.Кеппеном (активний ініціатор утворення РГТ, він очолив відділення статистики). Вже в квітні 1846 р. Рада Товариства затвердила поданий Кеппеном план видання етнографічної карти Європейської Росії і виділила на це кошти[5]. Кеппен зібрав великі етностатистичні матеріали з усіх губерній Європейської Росії (в тому числі й з Волинської). Дані він отримував від місцевих посадових осіб, краєзнавців, доповнюючи їх офіційними статистичними матеріалами і власними багаторічними спостереженнями. Кеппен відвідав чимало населених пунктів Росії у справах своєї основної служби в поштовому відомстві і в міністерстві державного майна і під час цих поїздок невтомно збирав економічно-статистичні та етнографічні дані.

У чорновому варіанті етнографічна карта була готова вже в 1848 р., випущена у світ у 1851 р. На карті, виданій на чотирьох аркушах, території розселення росіян (на карті – великорусів), українців (на карті – малорусів) і білорусів були залишені нерозфарбованими. До таких територій було віднесене і Волинське Полісся, як регіон переважаючого розселення українців. Місця проживання інших народів, зокрема на Волині євреїв (у містах і містечках губернії), поляків (Ровенському, Луцькому, Житомирському, Володимир-Волинському повітах) були показані досить точно. Карту доповнювали статистичні таблиці чисельності "інородців" з їх розподілом по губерніях[6].

Незважаючи на неточність вміщених у них показників, систематизовані автором у таблицях матеріали вперше визначали особливості етнічної структури населення Європейської Росії, а значить України та окремих її регіонів. Так на Волині відображена присутність єврейського і польського етнічних компонентів у переважаючому українському середовищі. В 1852 і 1855 рр. з'явилися друге і третє видання етнографічної карти П.І.Кеппена.

У другій половині XIX ст. офіційне етнографічне обстеження західних губерній Російської імперії було організоване царським урядом, який намагався знайти шляхи послаблення польського впливу і католицизму у Західному краї. Для зібрання матеріалів від міністерства внутрішніх справ разом з воєнним міністерством у західні губернії було відряджено по одному штаб-офіцеру генерального штабу із завданням зібрати правдиві і детальні дані про народонаселення за віросповіданням[7]. Опрацювати отриману інформацію було доручено полковнику О.Ріттіху, який і склав атлас населення дев'яти губерній Західного краю за віросповіданням[8]. Атлас був виданий у 1863 р. із пояснювальним текстом російською і французькою мовами.

Автор використав широке коло джерел. Серед них згадуються матеріали церковного обліку (єпархіальних начальств Департаменту духовних справ), Академії Наук, дані адміністративних розрахунків, дослідження офіцерів генерального штабу (Б.Бобровського, Д.Афанасьєва). Вміщені до атласу карти зафіксували релігійну приналежність населення Західного краю й Волинської губернії як його адміністративної одиниці. Матеріали про віросповідання значною мірою доповнили етнографічну карту Кеппена. Конфесійна приналежність, відіграючи важливу диференціюючу роль, дозволяє в ряді випадків відомості про віросповідання використовувати для визначення національності. Це стосується в першу чергу тих етнічних груп, які дотримуються національних форм релігії (у нашому випадку, наприклад, євреї – іудеї, поляки – католики). Важливим додатком до карт стали детальні таблиці чисельного розподілу населення дев'яти західних губерній за релігійною ознакою (на Волині відмічено майже 80% переважання православних, чисельні групи іудеїв та католиків). Наводилися у атласі й погубернські показники етнічного складу населення (за мовною ознакою).

Роком пізніше у Санкт-Петербурзі побачила світ ще одна наукова робота, яка вирізнялася з-поміж інших поставленим завданням – відтворити об'єктивну картину національних і пов'язаних з ними соціальних відносин, а також структурною побудовою. Праця Р.Ф.Еркерта[9] містила коротку історію заселення Західної Росії етнічними групами, серед яких дослідник виділив найчисельніші: малорусів, поляків, білорусів, литовців і євреїв. Вміщені п'ять етнічних карт відтворювали представництво названих етносів у західних губерніях імперії. При складанні карт автором була використана різна інтенсивність кольорів та діаграми для відображення густоти населення кожної з національностей. Як і в попередніх виданнях, в атласі Еркерта на території Волині було відзначене абсолютне переважання українців із вкрапленнями польського та єврейського етнічних компонентів. Написана з погляду офіційної історіографії, розвідка Еркерта, разом з тим, містила цікаві дослідницькі матеріали про процеси залюднення українцями, поляками і євреями західного регіону імперії, в тому числі і Волині.

Започатковане з середини XIX ст. етнічне картографування українських земель зафіксувало національну строкатість їх населення при суттєвому чисельному та ареальному переважанні українців. Створені на основі широкої джерельної бази карти П.Шафарика, П.Кеппена, О.Ріттіха, Р.Еркерта тривалий час залишалися основою відомостей про етнічну структуру населення України, її окремих областей. Зберегли вони своє наукове значення і в наш час. Будь-які етнічні, етнографічні та лінгвістичні дослідження в історичному аспекті України в цілому, Волині або ж інших регіонів потребують їх поглибленого використання.

---

[1]Жупанський Я.І., Сухий П.О. Соціально-економічна картографія. – Чернівці, 1996. – С. 9.

[2]Кришталович У. Карти України XVII – XVIII ст. в архівах і бібліотеках Канади // Матеріали засідань Історичної та Археографічної комісій НТШ в Україні. Вип. 2. – Львів, 1999. – С. 216.

[3]Жупанський Я.І. Історія географії в Україні. – Львів, 1998. – С. 34.

[4]Ровенчак І., Симутіна А. Перші етнічні карти українських земель XIX століття // Пам'ятки України. – 1992. – № 1. – С. 24.

[5]Токарев С.А. История русской этнографии. – М., 1966. – С. 218.

[6]Кеппен П.И. Об этнографической карте Европейской России. – СПб., 1852. – 40 с.

[7]Батюшков П.Н. Волынь. Исторические судьбы Юго-Западного края. – СПб., 1888. – С. 282.

[8]Риттих А.Ф. Атлас народонаселения Западно-Русского края по исповеданиям. – СПб., 1863. – 48 с.

[9]Эркерт Р.Ф. Взгляд на историю и этнографию западных губерний России (с атласом). – СПб., 1864. – 72 с.

Алла ДМИТРЕНКО
Луцьк

ЗБИРАННЯ ТРАВ І АРХАЇЧНІ ЕЛЕМЕНТИ СВІТОГЛЯДУ ПОЛІЩУКІВ

Збиральництво, як одна з найдавніших форм господарської діяльності людей, акумулювало в собі народний досвід, світоглядні уявлення, звичаї і обряди, які, зародившись в давні епохи, у тих чи інших формах дожили майже до наших днів. Як слушно зауважив митрополит Іларіон (Іван Огієнко), "від самого народження аж до смерті людина жила в обрядах, то в своїх домових, то в обрядах публічних чи Святах. Добрі божества допомагали їй, але було багато й такого, від чого треба було боронитися. І так в умилостивленні богів добрих та в забезпеченні себе від злого проходило все життя людини"[1].

Традиція збирання трав зародилась ще в дохристиянську епоху, адже відомо, що на початкових етапах християнства церква виступала проти зільництва, оголошуючи трави "бісівським зіллям". Збір трав на Поліссі, як і по всій Україні, супроводжувався різноманітними звичаями та обрядами і приурочувався до певних днів церковного календаря.

Навесні, напередодні Вербної неділі, збирали вербові гілки, які освячували в церкві. А прийшовши додому, били один одного свяченою вербою, приказуючи при цьому: "Не я б'ю – верба б'є, за тиждень Великдень. Від року до року, вербою по боку" (с. Маяки Луцького району Волинської області); "Не я б'ю – верба б'є, за тиждень Великдень. Дай, Боже, діждати, будемо скакати" (с. Верба Володимир-Волинського району Волинської області); "Не я б'ю, верба б'є. За тиждень Великдень, за два та й нема, за сім та й зусім" (с. Межисить Ратнівського району Волинської області); "Верба б'є, не я б'ю, крещона, свячона. Рости, як верба, будь здорова, як вода" (с. Глухи Старовижівського району Волинської області). Биття свяченою галузкою верби, відзначає С.Килимник, має на меті передати тому, кого б'ють, творчу розбуджену енергію та здоров'я. Свяченій вербі на Західному Поліссі приписувалася магічна сила. Нею вперше виганяли худобу на пасовище, кидали в купіль дитини, вважали оберегом від грозових хмар. Впродовж багатьох віків верба залишається в пошані серед українського народу, широко оспіваною у народній творчості. Мабуть це дало С.Килимнику привід зробити припущення, що "верба в давнину була тотемом українського, а може й всеслов'янського народу, цебто священним деревом"[2].

Покровителем рослинності в українців вважався св. Юрій (6 травня), який, згідно з народними уявленнями, "землю одмикає" і з цього дня починають зеленіти трави і розцвітати квіти. Однак, обряди, пов'язані із збиранням трав у цей день, в Україні збереглися менше. Зільницькі обрядодії на Юрія характерні для сербів, які в цей день вперше виходили збирати трави. Зібраним зіллям прикрашали себе, худобу, будівлі, посуд для молока і води тощо[3]. Про зв'язок Юрія з іншими зільницькими днями, зокрема святом Івана Купала, свідчить сербська пісня, у якій зображено розмову юріївської квітки з купальською[4].

Особлива роль у зільницьких обрядодійствах українців відводилася Симону Зилоту (Зілот, Злотник) (23 травня). П. Чубинський з цього приводу писав: "Селяни думають, що цілющу силу [травам] дає Зілот, і впевнені, що він розпоряджається рослинами"[5]. Це дало О.Воропаю привід висловити думку про існування у наших предків бога квітів і рослин, який з приходом християнства був замінений Симоном Зілотом. Не останню роль тут відіграла і народна етимологія: незрозуміле ім'я Зілот могло асоціюватися зі словом "зілля"[6].

В день Симона Зілота відбувався перший збір лікарських трав, який мав локальне побутування в Україні. Крім Житомирської області, він частково охоплював Київську, Полтавську, Харківську, північ Чернігівської і Сумської областей, де побутував ще в 20-х рр. XX ст.[7]

На Житомирському Поліссі в день Симона Зілота влаштовували обрядодійство під назвою "Семена Зелена" (так називали день Симона Зілота в народі). Це було жіноче свято і чоловіки на

© А.Дмитренко

нього не допускались. Вранці, до сходу сонця, групи жінок (сусіди, родичі) вирушали на луки і, розійшовшись поодинці, збирали трави, серед яких мали обов'язково бути татарське зілля, кінський щавель, чорнобиль, м'ята. Всі трави зносили до однієї хати, накладали у великий казан, заливали водою, ставили у піч і варили. Напарене зілля виливали у діжку і накривали рядном. Тоді молодиці підходили до найстаршої жінки і просили: "Кумасю, просимо, купайтеся ви первії". Вона відповідала: – "Ні, ви первії купайтеся", – і показувала на іншу жінку, – вона й починала купання. Купалися, як пише В.Кравченко, "по старшині". Вилазили з діжки – і на піч. Відразу ж подавали чарку горілки із зіллям: полином, коренем балабану і кінського щавлю. Як була материнка – теж туди клали. І "кривавник" –"щоб краснії були, щоб крові набиратися". Як всі скупалися, спостерігали одна за одною: котра жінка червона вилізла з діжки – це на добре, а котра бліда, то тихенько поміж собою говорили: "Котиха чогось аж посиніла, мабуть умре". Після купання сідали обідати. Кожна жінка приносила з собою щось із продуктів: сир, масло, сало, молоко та ін. Тут же, в хаті, поки парилося зілля, готували млинці і вареники. Обідаючи, співали різноманітних пісень, як-от, наприклад:

Споминайте, дівчата,
І ви того Мидвидя,
Що по полю походив,
А по лісі побродив,
Всякому дереві
Призьвіська приложив:
Що В'яс – Опанас,
А Дубочок – Яків,
А Бireза – Титяна,
А Осика – Оляна,
А Вильшина – Горпина,
А Вирба – Катерина.
Материнка – то материна,
А я – батьків син.
Материнку мати била,
А я випросив.

Потому йшли до корчми, запрошуючи з собою всіх зустрічних. По дорозі співали і танцювали, намагаючись при цьому знайти калюжу і добре в ній забруднитись[8]. Побутування подібного обряду зафіксовано і в інших реґіонах України, зокрема на Звенигородщині.

Як бачимо, незважаючи на те, що обряд "Семена Зелена" приурочений до християнського свята, він не має нічого спільного з християнством. О.Воропай пов'язує звичай святкувати Симона Зілота із обрядами весняного очищення водою, а трави, що їх клали при цьому, на думку дослідника, мали завдання лише збільшити цілющу силу весняної води[9]. Рудименти давніх очищувальних обрядів водою бачить у цих звичаях і З.Болтарович. А громадський характер обрядодійства, – зазначає дослідниця, – дає підставу говорити про давність його походження[10].

Багатою рослинною атрибутикою насичені Зелені свята. В суботу, напередодні Трійці, збирали "клечання". Квіти і трави для прикрашання (клечання) хати і посвячення в церкві збирали дівчата. Вони рвали чебрець, любисток, полин, м'яту тощо. Хлопці ішли на рови та стави рвати аїр ("лепеху"), який і до сьогоднішнього дня користується найбільшою повагою в поліщуків як зеленосвятське зілля. Українці поважають лепеху за приємний густий аромат від кореневищ і листя, який тривалий час наповнює житло. Господар із старшими синами заготовляли для клечання молоді деревця і гілки. До лісу йшли босоніж, "щоб дерево не всохло". Рубали молоді берізки, запасалися гілочками клена, явора, липи, якими оздоблювали двір і оселю. Дослідник народного календаря Рівненського повіту В.Доманицький на початку XX ст. відзначав, що на Зелені свята з лісу привозять цілі фури молодих дерев. Зібрані квіти, трави і гілки дерев використовували для клечання подвір'я, житла, господарських будівель. По завершенні свят зілля прибирали, але не викидали. Берізки і гілки, якими прикрашали подвір'я, спалювали або кидали на воду, "щоб дощ ішов". Клечання, яким прибирали хату, зберігали у клуні, в коморі, на горищі до наступних Зелених свят і використовували для лікування різноманітних хвороб, вживали для обкурювання хворих пропасницею, клали під голову покійникові[11].

На Західному Поліссі, як і в сусідніх реґіонах Холмщини та Підляшшя, на Зелені свята пастухи збирали квіти і трави, плели вінки і вішали їх на роги худобі. На Житомирському Поліссі це дійство носило назву "зеленого пастуха" і відбувалося на третій день або впродовж всіх трьох днів Зелених свят[12].

В перший день Зелених свят на Західному Поліссі існував звичай “Водіння Куста”, який до наших днів зберігся в с. Сварицевичі Дубровицького району на Рівненщині і був вперше зафіксований С.Кітовою, а фольклорист і етнограф О.Ошуркевич засвідчив факт його побутування майже до середини XX ст. в селах Сваловичах і Хоцуні Любешівського району Волинської області[13].

Як бачимо, Зелені свята дуже добре сконцентрували у собі рослинні символи. Клечання дворів і жител молодими берізками, галузками клена і липи, квітами і травами, рядження у зелень дівчини пов’язані не тільки з культом рослинності, але й з культом предків і мотивами аграрно-магічного змісту. Зелені свята, на думку Б.Рибакова, були періодом закликання всіх сил природи з метою розквіту і дозрівання всього, що росло: хліба, дерев, плодів, ягід, трав для худоби, лікарського зілля[14].

Широке загальноєвропейське побутування мало збирання лікарських трав на Івана Купала. За давніми повір’ями багатьох народів, дерева, квіти і трави в ніч на Івана Купала розмовляють між собою людською мовою і володіють чарівними властивостями та особливо цілющою силою, яку втрачають до 10 – 11 годин 7 липня. Реґіональне поширення мав збір лікарських трав і в інші дні народного календаря. На Житомирському Поліссі, за свідченням В.Кравченка, трави збирали на “переплавну середу”, яка припадає на четвертий тиждень після Великодня. На Звенигородщині – в день Єремія (14 травня), який вважався покровителем рослинності. В деяких місцевостях збір лікарських трав проводили перед Трійцею, на Маковея і Спаса[15].

Звичай приурочувати збір лікарських трав до певних свят не позбавлений раціонального змісту. Як зазначають М.Носаль та І.Носаль, кількість діючих начал в лікарській рослині у різні періоди росту неоднакова, тому час збирання лікарських трав має істотне значення і приурочується до моменту найбільшого вмісту в них лікарських начал. Якщо використовується вся рослина або наземна частина, її збирають на початку цвітіння. Листя збирають переважно перед цвітінням. Корені і бульби заготовляють восени, після припинення сокоруху, або рано навесні. Насіння і плоди – в період їх повного достигання[16]. Як бачимо, українці володіли великим об’ємом раціональних знань про ту чи іншу рослину та її лікувальні властивості і збирали лікарські трави саме в той час, коли вони були найбільш цілющими.

Саме раціональні знання про ту чи іншу лікарську рослину, період і час їх збирання, якими володіли наші предки, і визначили звичаї, пов’язані із збиранням трав. За свідченнями В.Кравченка, зафіксованими на Житомирському Поліссі, “трави брати треба до 12 години, пізніше не можна, бо тінь пішла. Видно чоловіка – зілля не в помощ”. На Західному Поліссі найпомічнішими вважали ті трави, які, поки росли, не чули співу півнів. А такими бувають трави, що ростуть далеко від села. Тому й вибиралися за зіллям в ліси і на луки, задовго до сходу сонця і обов’язково “натщесерце”. Прийшовши на місце, промовляли: “Святий Авраам на зілля орав, а святий Ілля сіяв зілля, а матір Божа рвала, нам на поміч давала. Богородице Діво!”. Після цих слів приступали до збирання трав[17]. Аналогічні варіанти замовлянь, лише з незначними відмінностями у тексті, зафіксовані і в інших реґіонах України.

Приступаючи до збирання трав, насамперед приносили жертву землі: “під первий корінець, як вирвеш, треба копійку положити, а як нема копійки, то хліба-солі. Заплатить тра землі”, – говорили мешканці с. Забріддя на Житомирщині[18]. Шматок хліба і грудку солі на Волині клали і під кущ бузини, зриваючи її квіти для лікувальних цілей. З подібною жертвою зустрічаємося і при закладанні хати, коли під кутки (“вугла”) майбутньої будівлі клали гроші, хліб, зерна жита. Ця “будівельна жертва”, на думку А.Данилюка, служила в ідеології раннього родового суспільства компенсацією за зрубані дерева[19]. Подібно до “будівельної жертви”, гроші і хліб-сіль, що клали під корінець першої зірваної рослини, можна розглядати, як “збиральницьку жертву” землі.

Процес заготівлі трав реґламентувався і певними застережними нормами – табу. Кожний, хто мав намір збирати трави, повинен був помитися. З.Болтарович вбачає в цьому пережиток давніх очищувальних обрядів водою. Обов’язково одягали чисту білизну. Існувала заборона на збирання лікарських трав “нечистим жінкам” (після пологів і в період місячних). За переконанням поліщуків, всі трави, зібрані такими жінками, погниють. Подібні вірування існували і в багатьох інших народів Сходу і Заходу. В ряді сіл Західного Полісся З.Болтарович зафіксувала ще суворіші заборони. Тут вважали, що лікарські трави можуть збирати лише старі жінки і дівчата-підлітки, але аж ніяк не молоді жінки (“які цвітуть”)[20]. Крім того, зільники повинні були вміти добре розрізняти різноманітні трави, знати, яке зілля давати жонатим, а яке неодруженим, яке чоловікам, а яке жінкам, адже, як писав В. Кравченко, “...є женське, а є мужчинське зілля. Мужчинське не цвіте, а женське з квітками”[21]. Одні трави потрібно було зривати тільки голіруч, а інші – лише з допомогою ганчірки. Кожна рослина має своє призначення і, за переконанням поліщуків, вимагає особливого ставлення до себе – відповідного пошанування. Тільки тоді вона зможе віддати людям свою цілющу силу.

Магічними властивостями наділялися трави, зібрані і в інші дні народного календаря. Майже на всій території Західного Полісся трави збирали напередодні Маковія та Спаса Великого. Крім городніх квітів, брали сон-траву, м'яту, полин ("чорнобиль"), дикий мак ("видюк"). Всі зібрані трави освячували в церкві. Традиція освячення трав на Маковія та Спаса, як і на Зелені свята, і тепер зберігається на Західному Поліссі. Посвячені трави зберігали впродовж року і використовували як оберіг, а також в поховальній та родильній обрядовості. М'яту, мелісу, любисток, рум'янок та інші трави клали у першу купіль дитини, щоб забезпечити їй здоров'я і щасливу долю. Майже на всій території досліджуваного реґіону побутував звичай роздавати "квітку" – букетики із васильків, чорнобривців, "жовтляків", м'яти та ін. трав і квітів на хрестинах. "Баба" поливала букетики горілкою і "вмивала" ними гостей. Потім всі присутні цілувалися між собою, "щоб любили дитину". І лише після цього "баба" роздавала букетики. Їх забирали додому і купали в них дітей: хлопчика – якщо квітка з хрестин дівчинки, і дівчинку – якщо квітка з хрестин хлопчика. Це для того, щоб хлопці любили дівчат, а дівчата хлопців[22].

Посвячені на Маковея і Спаса трави, клали під голову людині, що важко помирала; вистеляли труну і виготовляли подушку для мерців; робили амулети і носили на шиї, як оберіг від лихоманки і "ходячих покійників". З васильків плели вінки для померлих дівчат, клали під голову або в подушку померлим жінкам. За свідченням В.Кравченка, освячені васильки носили до церкви на Воздвиження і прикрашали ними хреста. А на Стрітення обкладали ними громничну свічку, яку несли святити до церкви. Але найбільшим оберегом був свячений мак, особливо мак-видюк. Ним обсипали хліви, щоб вберегти худобу від злих сил. Коли довго тривала посуха, певну кількість зернин маку (9 і більше) вкидали в криницю, "щоб дощ пішов". Маком обсипали будинок, в який "приходив покійник" і його могилу, примовляючи: "Тоді з могили встанеш і в хату увійдеш, як цей мак збереш"[23].

Як бачимо, збирання трав на Поліссі супроводжувалося різноманітними звичаями та обрядами, магічними діями і заборонами. Таке ставлення до рослинного світу пов'язане з тим, що наші пращури жили в гармонії з природою, завжди віддаючи її належне пошанування. Як відзначає Б.Рибаков, головним, початковим в релігійних віруваннях давнього слов'янина-землероба було звернення до Природи, до макрокосму в усіх його проявах, так як саме від цього залежало його існування[24].

Наші пращури, як і інші стародавні народи, з великою пошаною ставилися до землі, як до матері-годувальниці. Земля уявлялась не бездушним предметом, а живою істотою, яка має свої відчуття. Тому, приступаючи до збирання трав, приносили жертву землі. Ця "збиральницька жертва", на нашу думку, тісно пов'язана із культом родючості: хліб, сіль, гроші, покладені під корінець першої зірваної рослини, повинні були і надалі сприяти росту рослин.

Важливе місце при збиранні трав належало вербальній магії. Перш, ніж приступити до збирання трав, проказували певні замовляння. На Поліссі існувало глибоке переконання, що магічне слово, вимовлене на початку і звернене до якоїсь вищої субстанції, має велику чудодійну силу. Потрібно тільки вчасно і правильно його промовити. Збиральницькі замовляння не збереглися у своєму первісному вигляді і дійшли до нас із значними домішками християнських понять (звертання до святих), в той час як, наприклад, в бджільницьких і мисливських замовляннях простежуються залишки язичництва – звернення до зірок, води, землі тощо.

Збирання трав на Поліссі приурочувалося до певних днів церковного календаря, що є результатом трансформації язичницьких обрядодій під впливом християнської релігії. Лікарські трави збирали на Симона Зілота, Івана Купала, в окремих місцевостях – на "переплавну середу", Трійцю, Маковея і Спаса. Народний календар збирання трав склався з давніх часів. Після прийняття християнства він наклався на певні дні церковного календаря, а св. Зилот, Купало та інші святі перебрали на себе функції давніх язичницьких покровителів рослин.

Стійкість етнічних традицій простежується і в обрядовому використанні рослин, які були одним з найбільш поширених календарно-обрядових символів з активною життєвою функцією. З культом рослинності і мотивами аграрно-магічного змісту пов'язані зільницькі обрядодійства "Семена Зелена", "Водіння Куста", клечання жител і день "зеленого пастуха" на Зелені свята, освячення верби на Вербну неділю і різноманітних трав на Зелені свята, Маковея і Спаса.

Отже, збирання трав на Поліссі нероздільно пов'язане з формуванням, збереженням і культивацією великого комплексу вірувань, звичаїв, обрядів, магічних дій і заборон, в яких знайшли відображення світоглядні уявлення народу.

---

[1]Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування українського народу. – К., 1994. – С. 204.

[2]Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. – Кн. 2. – К., 1994. – С. 27, 29 – 30;

Доманицький В. Народний календар в Рівненськім повіті Волинської губернії // Матеріали до української етнології. – Т. XV. – Львів, 1912. – С. 65.

[3]Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. – М., 1977. – С. 262 – 263.

[4]Воропай О. Звичаї нашого народу. – У 2-х т. – Т. 2. – К., 1991. – С. 89.

[5]Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край: Юго-Западный отдел. – Т. II. – СПб., 1872. – С. 34.

[6]Воропай О. Звичаї нашого народу. – Т. 2. – С. 136.

[7]Гайдай М. Про зільницький обряд і сполучені з ним пісні // Етнографічний вісник. – 1927. – Кн. 3. – С. 96.

[8]Рукописні фонди Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені Максима Рилоського НАН України (далі РФ ІМФЕ). – Ф. – 15-3. – Од. зб. 156. – Арк. – 84 – 92; Ф. 16. – Од. зб. 70. – Арк. 5.

[9]Воропай О. Звичаї нашого народу. – Т. 2. – С. 136 – 137.

[10]Болтарович З. Народна медицина українців. – К., 1990. – С. 69.

[11]Тишкевич Р. Зелені святки на Волинському Поліссі // Велика Волинь: Минуле і сучасне Волині: Тези. – Рівне, 1991. – С. 77; Доманицький В. Народний календар в Рівненськім повіті Волинської губернії. – С. 71; Кутельмах К. Поминальні мотиви в календарній обрядовості поліщуків // Полісся України. – Вип. 1: Київське Полісся. – Львів, 1997. – С. 191.

[12]РФ ІМФЕ. – Ф. 16. – Од. зб. 74. – Арк. 13; Давидюк В.Ф., Аркушин Г.Д. Поліська дома. – Луцьк, 1991. – С. 26; Холмщина і Підляшшя. – К., 1997. – С. 263.

[13]Кітова С. “Водіння Куста” на Поліссі // Народна творчість та етнографія. – 1972. – № 3. – С. 67 – 73; Ошуркевич О. Звичаї водіння Куста на Волинському Поліссі // Полісся: Етнікос, традиції, культура. – Луцьк, 1997. – С. 103 – 110.

[14]Рыбаков Б. Язычество Древней Руси. – М., 1988. – С. 701.

[15]Болтарович З. Народна медицина українців. – С. 70; Кравченко В. Г. Звичаї в селі Забрідді Житомирського повіту // Праці Товариства дослідників Волині. – Т. 14. – Житомир, 1920. – С. 28; Борисенко В. Традиції і життєдіяльність етносу. На матеріалах святково-обрядової культури українців. – К., 2000. – С. 55.

[16]Носаль М.А., Носаль І.М. Лікарські рослини та способи їх застосування в народі. – К., 1962. – С. 13 – 14.

[17]Кравченко В.Г. Звичаї в селі Забрідді Житомирського повіту. – С. 28, 76, 145; Давидюк В. Зоряна вода. – Луцьк, 1993. – С. 16.

[18]Кравченко В. Звичаї в селі Забрідді на Житомирщині. – С. 76.

[19]Данилюк А. Наша хата. – Луцьк, 1993. – С. 16.

[20]Болтарович З. Народна медицина українців. – С. 68, 73; Беньковский И. Народный взгляд на “нечистую” женщину // Киевская старина (Далі: КС). – 1899. – Т. LXV. – № 6. – Отд. II. – С. 129.

[21]Кравченко В. Звичаї в селі Забрідді Житомирського повіту. – С. 115.

[22]РФ ІМФЕ. – Ф. 16. – Од. зб. 78. – Арк. 18.

[23]РФ ІМФЕ. – Ф. 16. – Од. зб. 78. – Арк. 22; Беньковский И. Народные обычаи, приуроченные к “Спасу” / / КС. – 1895. – Т. L. – № 7-8. – Отд. II. – С. 11 – 13; Його ж. Смерть, погребение и загробная жизнь по понятию и верованию народа // КС. – 1896. – Т. LIX. – № 9. – Отд. I. – С. 245, 258.

[24]Рыбаков Б. Язычество Древней Руси. – С. 133.

Надія МИРОНЕЦЬ
Олена ЧУМАЧЕНКО
Київ

ПРОБЛЕМИ КАРПАТСЬКОЇ УКРАЇНИ В НАУКОВІЙ СПАДЩИНІ МИКИТИ ШАПОВАЛА

Серед українських громадсько-політичних діячів, які боролися за незалежну Соборну Українську державу, вболівали за долю української нації, роздертої між кількома державами і намагалися в існуючих конкретно-історичних обставинах полегшити становище українців на чужині був Микита Шаповал (1882 – 1932). Активний учасник української революції в 1917 – 1919 роках, опинившись в еміграції в Чехословаччині, він очолив Головний політичний комітет Закордонної організації Української партії соціалістів-революціонерів, заснував Український громадський комітет і в 1921 – 1925 роках був його головою, брав активну участь в організації українських вищих шкіл в Чехословаччині – Української господарської академії в Подєбрадах та Українського педагогічного інституту ім. М.Драгоманова в Празі, організував і очолив Український соціологічний інститут в Празі (Український інститут громадознавства). М.Шаповал залишив вагому наукову спадщину, його перу належить 340 статей, заміток, рецензій, окремими виданнями вийшло 36 його книг і брошур, 3 збірки поезій, чимало праць залишилось неопублікованими. Коло його зацікавлень як науковця і громадсько-політичного діяча було досить широким, серед них і проблема Карпатської України, що видно як з його опублікованих праць, зокрема, з книги “Міжнаціональне становище українського народу”, написаної в 1930 році і виданої вже після його смерті в 1934 під грифом Українського соціологічного інституту в Празі, а також із рукописних матеріалів, які зберігаються в його особистому фонді в Центральному державному архіві вищих органів влади і управління України[1].

Велике значення для розуміння ставлення М.Шаповала до проблеми Карпатської України має рукопис його доповіді, проголошеної на семінарі 1 лютого 1930 року, під назвою “Політична структура Підкарпатської Руси”[2]. Вона містить детальний аналіз перепису населення 1921 року в цьому краї за різними параметрами, зведений у таблиці, які характеризують національний склад українських земель в ЧСР, адміністративний поділ, релігійний і професійний склад населення Підкарпатської Русі в 1921 році, структуру населення міст, де проживало більше 10000 чоловік (Хуст, Мукачів, Ужгород, Берегове). Аналізуються також результати голосування в Підкарпатській Русі на виборах в парламент в 1924, 1925 і 1929 роках та в крайове заступництво в 1928 році.

В таблиці “Деякі категорії чинної інтелігенції на Підкарпатті в р.1890 – 1910”[3] він простежує динаміку мад’яризації за вказаний період, наголошуючи, зокрема, на тому, що за цей час серед настоятелів церкви кількість русинів зменшилась з 74 до 14, а кількість мад’яр відповідно збільшилась з 232 до 383, кількість русинів учителів у елементарних школах за той же час зменшилась з 212 до 33, а мад’яр збільшилась з 372 до 712.

У цій же справі міститься чимало заміток, об’єднаних заголовком “Угорська Русь”. Це, зокрема, виписки із книги Г.А.Деволана “Угорская Русь” (Москва, 1878), де звертається увага на близькість мови і звичаїв “Южной России”, тобто України, і “Угорской Руси”, відзначається, що коли проїжджаєш її територією, то здається, що не виїжджав з Полтавської або Чернігівської губернії, і лише величні Карпатські гори нагадують, що ви в чужій стороні, що ви в Угорщині[4].

Дані цієї доповіді і підготовчих матеріалів до неї М.Шаповал широко використав у згадуваній роботі “Міжнаціональне становище українського народу”, а також у підготовлених ним у 1929 році документах “Плятформа Партії Соціалістів-Революціонерів Підкарпаття” та “Програма Партії Соціялістів-Революціонерів на Підк[арпатській] Русі”, рукописи яких зберігаються у тому ж архівному фонді. Вони дають можливість охарактеризувати ставлення М.Шаповала до означеної проблеми в трьох основних аспектах: 1) історія; 2) її стан на кінець 1920-х років; 3) перспективи.

Насамперед необхідно зазначити, що М.Шаповал постійно підкреслював, що в Карпатах, зокрема й на території Чехословаччини, живе великий масив етнічних українців, які нерозривно зв’язані з

© Н.Миронець, О.Чумаченко

усім українським народом, а слово "русин" вживав лише як синонім слова "українець". Він критикував "провідні особи ЧСР", які "стали ще в 1919 р. на таке становище: на Підкарпатті живе "малоруський люд", але своєрідний, ріжний від українців, тому треба культурну політику вести на засаді "своєрідної русинської народности"[5].

Фіксуючи "число головніших національностей, що взаємодіють з українським народом на його етнографічній території", він відзначає, що в 1921 році на Підкарпатті жило (у тисячах): українців – 460, росіян – 2, жидів – 116, румунів (молдаван) – 13, німців – 11, мад'яр – 103, чехів і словаків – 37[6].

Свій погляд на історію питання М.Шаповал популярно виклав у "Програмі Партії Соціялістів-Революціонерів на Підкарпатській Русі" в розділі "Хто ми?": "З покон віку називаємося русинами, а тому край наш зветься Підкарпатська Русь, як за Карпатами Галицька Русь, а ще далі наші люде живуть багато міліонів, колись звалися Київська Русь, а нині вся та земля і люди називається Україна. То є стара мила назва всієї землі, де живуть русини-українці. А й наша Підкарпатська Русь колись мала назву "Мукачівська Україна", проте й ми єсьмо русини-українці або просто українці. Ми є лише маленька частина великого українського народу, що живе однією масою, село при селі від Попраду і Тиси, через Карпати, через Дністро, Дніпро і далі по Кубані аж під Кавказькі гори"[7]. В іншому розділі цієї програми "Чи скоро прийде визволення" він знову констатує: "На Підкарпатті живе масою люд *український*, по старому званий русинами"[8].

Підкарпатська Русь – такою була офіційна назва лише для однієї з двох частин Підкарпатської України, розділеної надвоє. Східну та центральну частину Закарпаття було включено адміністративно до складу Словаччини, де русинів-українців, на думку М.Шаповала, було не менше 200 тисяч. Всього ж на Підкарпатській Україні, вважав він, жило не менше 600 тисяч українців, але частина їх безумовно була зденаціоналізована[9].

М.Шаповал підкреслював, що тисяча літ "співжиття з Угорщиною наклало своє страшне тавро на цей край"[10], що проявилося в соціальній структурі Підкарпаття. Аналізуючи на основі статистичних даних Підкарпатської Русі типологію тамошнього суспільства, він прийшов до висновку, що "український люд типологічно поділяється на *лісовиків* і *хліборобів*, які разом творять 89%, пролетаріяту нижчої кваліфікації – 9%, останнє – *півінтелігенція* та майже непомітна купка інтелігенції"[11]. Через це, вважав М.Шаповал, "українська національність увійшла в ЧСР примітивною масою. Власне, *не увійшла*, а її взяли на місці голими руками.

Поскільки Галичина не могла заняти своїми силами Підкарпаття (цих *сил* не було!), то всякий, хто мав організовані сили, міг прийти і поставити свою владу. Це зробили чехи вільно, без жадного вистрілу 25 квітня 1919 року, а 10 вересня 1919 р. цей факт був оформлений на мировій конференції, як "договір в Сен-Жермені" між чехами і представниками великих держав.

Не було там представників лише самого "героя" – українського народу"[12].

Ці історичні передумови, вважав М.Шаповал, спричинилися до того, що український люд Прикарпаття виявився політично несвідомим, і це проявилося в результатах виборів до парламенту і місцевих органів влади, коли русини-українці не спромоглися скористатися наданими їм правами і обрати депутатів, які б захищали їхні національні інтереси. Узагальнюючи підсумки виборів 1928 року до так званих "земських представництв", М.Шаповал пише, що з національно-політичного погляду вони виявилися такими: русино-українських голосів 14,4%, москвофілів – 30,3%, цілком несвідомих – 53,3%. "Для національно-свідомих українців таке виявлення "волі" підкарпатськими русинами є *катастрофою*. Колоніальний край навіть не свідомий своєї трагедії, свого рабства"[13].

Характеризуючи становище Підкарпатської Русі на кінець 1920-х років та політику щодо неї і взагалі до українства тогочасного уряду ЧСР, М.Шаповал віддавав йому належне за велику допомогу українським емігрантам, особливо в 1921 – 1925 роках, але разом з тим критикував визначних політичних діячів ЧСР за непослідовність у вирішенні питання про автономію Підкарпатської Русі. В книзі "Міжнаціональне становище українського народу" є розділ "Ідеології поневолення українського народу", в якому автор виділяє підрозділ "Чеські ідеології: Масарик, Бенеш, Крамарж", підкреслюючи, що вони є "найбільш авторитетними особами".

Т.Масарик, відзначає М.Шаповал, – загальновизнаний теоретик і борець за визволення народів, неприхильник поневолення, він визнавав, що український народ живе на Україні, в Галичині і на Підкарпатті, рахувався з українським рухом[14]. Проблемою українського Підкарпаття Масарик займався під час світової війни, заключив договір з підкарпатськими русинами в Америці в Пітсбургу, підписав декларацію незалежності поневолених народів з українцями (М.Цеглинським і М.Січинським), поляками, сербами та іншими в Філадельфії, розмовляв про Підкарпаття з українськими політиками в Києві. Але, разом з тим, Шаповал зауважував, що сподіваючись розбиття Австро-Угорщини, Т.Масарик і Е.Бенеш, очевидно, думали над тим, що *національна ідея* сама собою

вимагає, щоб *всі* українські землі Австро-Угорщини були об'єднані в одну цілість, тобто, щоб Прикарпаття було прилучене до іншого комплексу українських земель Австрії – Галичини і Буковини. Це, на думку Шаповала, із залізною логікою випливало з теоретичних і політичних переконань і Масарика і Бенеша, зокрема, з положення, сформульованого Бенешем у роботі "Проблеми слов'янської політики" (1926 р.): "*національне об'єднання і державне усамостійнення кожного слов'янського народу*"[15].

Так було в теорії, а на практиці чеські лідери вирішили проблему Підкарпаття шляхом включення його до складу ЧСР. Шаповал цитує слова Бенеша: "На Мировій Конференції ми *вимагали* Підкарпатську Русь, обіцяючи їй автономію, як єдине правильне рішення, відповідне слав'янській програмі і взаємности"[16], і констатує, що зобов'язання про надання автономії *не виконане*.

Шаповал звернув увагу на аргументацію, якою Бенеш виправдовував таку політику уряду ЧСР. Стосовно русинів Бенеш писав: "В питанні про Прикарпатську Русь треба підкреслити лише одно: *поведінка чехословацького уряду*, що змагається передовсім до того, щоб відсталий русинський народ підготовити перш над усе культурно до самостійного (?) політичного життя *була цілком правильна*. Через те його не можна обвинувачувати за те, що й досі не було здійснено автономії Підкарпатської Руси, – це повинно статись, яко мога швидше і в певній мірі, згідно з текстом договору. Це буде правильною славянською політикою в даній справі"[17]. Цитуючи і коментуючи ці слова Бенеша, Шаповал іронізує: "Судячи по цім, для Підкарпаття є дві єдино-правильні славянські політики: одна, щоб не заводити автономії з огляду на непідготовленість українського населення до самостійного політичного життя, а друга в тім, щоб автономію завести яко мога швидче і в повній мірі, згідно з договорами, цеб-то заводити автономію без огляду на культурність чи некультурність населення. Ріжниця між обома єдино-правильними славянськими політиками лише та, що: перша політика проводиться в життя, а друга не проводиться, розуміється, не втрачаючи при тім з своєї правильности нічого"[18].

Шаповал полемізував з Бенешем також з приводу його твердження, що було помилкою в чеській політиці стосовно Підкарпатської Русі те, що чеські партії і емігранти ніби-то штучно вносили туди українізм. "Нам за довгий час спостережень над діяльністю чеських партій, – писав Шаповал, – не довелось в жодної з їх помітити мікробів українізму, а тим більше розповсюджування їх на Підкарпатті". Навпаки, наголошував він, всі чеські партії (хіба за винятком соціал-демократів) ширять там "великоросійство" і чехизацію[19]. Стосовно українських емігрантів, зауважував Шаповал, то вони дійсно розмовляють і співають на Підкарпатті по-українському, "одначе це в їх діється зовсім не штучно, а натурально, бо вони ще на наддніпрянській Україні, в Галичині, на Буковині, на Кубані звикли це робити... Поскільки українці живуть і на Підкарпатті, то було б штучним, коли б емігранти не поводилися по-українському, бо індивідуальність і самобутність українців-русинів скрізь однакова"[20].

Політика чехізації, репресії проти українців на Прикарпатті і зміна на гірше в ставленні до українських емігрантів в ЧСР посилились, на думку Шаповала, після зміни сил в парламенті в результаті виборів 1925 року. Поступово почали набирати більшого впливу сили, що поділяли позицію д-ра К.Крамаржа, який вважав, що підтримка чехами прагнення українців до утворення своєї самостійної держави, "то є рана в серце Росії і що нам вона того ніколи не забуде". Якби справді дійшло до одірвання України від Росії, писав Крамарж, то "це означало б для Росії, що знову було б закрито шлях до незамерзаючого Чорного моря і що Росія мусіла б повторити знову свій історичний процес – бій проти тих, хто їй закриває шлях до моря, хоч би це були на цей випадок замість татарів славяне – українці, яким допомагали організуватись вдячні брати-чехи..."[21].

Така позиція Крамаржа щодо "українського сепаратизму", як і небажання надати автономію Підкарпатській Русі, пояснювалася також аналогічною політикою стосовно словаків, про що сам Крамарж писав досить відверто, проголошуючи разом з тим на словах "безумовне і міцне збереження індивідуальности кожного славянського народу". Шаповал прокоментував це таким чином: "Словом: що можна дядькові, те небожеві зась або "ми несемо світові мир і любов, опріч українців і словаків"[22].

Не сприяла позитивному вирішенню проблеми Підкарпатської Русі й невизначеність позиції чеського керівництва стосовно русинства, що визнавав чеський міністр В.Ґірса у бесіді з М.Шаповалом, Н.Григоріївим та М.Галаганом 26 березня 1926 року. Передаючи в своєму щоденнику зміст цієї бесіди, Шаповал відзначив, що міністр вказав на помилку всієї політики на Підкарпатті в тім, що треба було вже давно вирішити, "до якої нації належать русини – до руських чи до українців, й вести відповідну політику, а не пускати самопасом населення, в якому бурхають ріжні стихії та партійна агітація"[23].

Перспективи подальшого розвитку Підкарпаття у тогочасних конкретно-історичних умовах М.Шаповал бачив в організації в межах ЧСР на землях, заселених русинами-українцями, національно-територіальної автономії (Підкарпатсько-український автономний Край) із краєвим соймом і урядом на чолі. Краєвий сойм повинен бути обраний на основі загального, прямого, таємного, пропорційного виборчого права без різниці статі, віри і національності. Українські землі, включені в Словаччину, повинні ввійти в одну краєву автономну цілість.

Урядовою мовою Підкарпаття повинна бути українська мова. При центральному уряді ЧСР повинен бути окремий міністр для Підкарпаття, вибраний краєвим соймом. Вся краєва адміністрація має бути призначувана краєвим соймом і краєвим урядом. В компетенцію краєвого уряду мають входити всі краєві справи, крім військових і закордонних.

Соціальні проблеми в автономному Краї мали б вирішуватися, на думку М.Шаповала, згідно з платформою партії соціалістів-революціонерів на таких засадах: Всі нетрудові землі конфіскуються і передаються в індивідуальне користування безземельних і малоземельних селян на основі споживчої норми. Всі ліси і природні багатства передаються в розпорядження краєвої влади. Організується краєвий банк для кредитування сільського господарства. Організується відповідне сільсько-господарське і промислово-технічне шкільництво для підготовки широких мас населення до раціонального ведення господарства.

Повинен суворо дотримуватися 8-годинний робочий день, а в тяжких або небезпечних для здоров'я галузях – 6-годинний. Забороняється праця дітей і суворо регламентується праця молоді й жінок. Передбачається соціальне страхування трудових мас на випадок безробіття, каліцтва, старості, інвалідності. Установлюється законом робітничий контроль підприємств, а також забезпечується участь робітництва в прибутках підприємства.

У справах культурних передбачалось організувати на Підкарпатті вищу українську школу типу політехнічної для підготовки спеціалістів з усіх галузей технічної і духовної культури; організувати середні загальні і спеціальні школи в потрібній кількості; вищі та початкові школи мали бути в достатньому числі для навчання молодих поколінь і для ліквідації неписьменності взагалі. Мова викладання в усіх школах – українська. Число національних шкіл мало бути пропорційне числу кожної національності на Підкарпатті. Церква мала бути відокремлена від держави. Релігійні громади могли існувати, як приватні організації і утримуватися своїм коштом. Передбачалася організація медичної охорони населення[24].

У 1928 році М.Шаповал остаточно приходить до висновку, що українська еміграція чехословацькому урядові завжди була потрібна більше для внутрішніх, ніж для зовнішніх потреб: "Щоб приховати ту політику національного гніту й визиску, яку чехословацький уряд провадив у Підкарпатті, потрібна була благодійнсть до невеличкої купки емігрантів"[25]. За переконанням М.Шаповала, поки процес територіальної реформи був у своїй початковій стадії, чехословацький уряд використовував українську контрреволюційну еміграцію для того, щоб своїм благодійництвом та співчуттям "чеської буржуазії до пригноблених українців" замаскувати свою політику в Підкарпатті. Коли ж цей процес зміцнів і стабілізувався, чехи визнали за можливе припинити витрачати кошти на утримання емігрантів.

7 вересня 1928 року М.Шаповал склав проект меморандуму, адресованого президенту ЧСР Т.Ґ.Масарику, з приводу становища української еміграції в Чехословаччині та політики чехословацького уряду в Підкарпатській Русі, в якому він доводив, що "Підкарпатська Русь мусить бути трактована, як українська земля і народ, а не худоба"[26]. Він наголошував на необхідності повернення на Підкарпатську Русь частини емігрантів, що отримали вищу та спеціальну освіту в українських навчальних закладах, утворених на території Чехословаччини. За його переконанням, "першим натуральним тереном для праці українських культурних сил, вивчених в ЧСР, є Підкарпатська Русь"[27].

З приводу "улаштування українських абсольвентів на працю" М.Шаповал писав на початку 1928 року у "Віснику Українського Комітету в ЧСР". Цю справу він трактував як "поворот додому" всієї аполітичної маси: "Настає нова доба... 1928 рік для еміґрації переломовий: раніш орґанізовувались, щоб вчитись, тепер треба орґанізовано зібратись додому на роботу"[28]. М.Шаповал розумів, що за таких умов краще взагалі розірвати будь-які матеріальні відносини з урядом, аби не залежати від його політики.

Протягом усього 1929 року тривали переговори Шаповала з міністрами Крофтою і Завазалом з приводу повернення українців "додому". 25 жовтня 1929 року за дорученням українських організацій в ЧСР Шаповал звернувся до Крофти з проханням ліквідувати матеріальні відносини між українськими культурними установами і урядом ЧСР, щоб йти далі своїм шляхом розвитку, а також

уможливити українським емігрантам перехід для праці на Підкарпатській Русі, “де український народ потребує культурно-господарських сил”[29]. Та, незважаючи на неодноразові пояснення, що йдеться “не про організацію еміґрації на Підкарпатті Міністерством, а про усунення перешкод для орґанізації на Підкарпатті українцям праці самими еміґрантами”, М.Шаповалу не вдалося досягти згоди з урядовцями з цього питання. Врешті, 18 лютого 1930 року після безплідної розмови з міністром Крофтою з приводу проблеми Підкарпаття М.Шаповал записав у розпачі: “Кінець взаємин”[30].

Микита Шаповал не дожив до того часу, коли Карпатська Україна на короткий час стала автономною частиною державної федерації, а потім у березні 1939 року проголосила свою державну незалежність. Але його наукова і громадсько-політична діяльність сприяли розвиткові подій у цьому напрямку. Вони заслуговують на увагу дослідників.

[1]Центральний державний архів вищих органів влади і управління України (далі – ЦДАВО України). – Ф. 3563.
[2]ЦДАВО України. – Ф. 3563. – Оп. 1. – Спр. 3. – Арк. 31 – 60.
[3]Там само. – Арк. 52.
[4]Там само. – Арк. 49.
[5]Шаповал М. Міжнародне становище українського народу. – Прага, 1934. – С. 69.
[6]Там само. – С. 13.
[7]ЦДАВО України. – Ф. 3563. – Оп. 1. – Спр. 26. – Арк. 4.
[8]Там само. – Арк. 24 зв.
[9]Там само. – Арк. 28 зв.
[10]Там само. – Арк. 28.
[11]Там само. – Арк. 30.
[12]Там само. – Арк. 31.
[13]Там само. – Арк. 26.
[14]Шаповал М. Вказ. праця. – С. 58.
[15]Там само. – С. 65.
[16]Там само.
[17]Там само. – С. 67.
[18]Там само.
[19]Там само. – С. 68.
[20]Там само. – С. 68 – 69.
[21]Там само. – С. 71.
[22]Там само.
[23]Шаповал М. Щоденник. – Нью-Йорк, 1956. – Т. 2. – С. 23.
[24]ЦДАВО України. – Ф. 3563. – Оп. 1. – Спр. 26. – Арк. 2 – 3.
[25]Шаповал М. Кінець Подебрадів. – Українські вісті. – Париж, 1928. – № 76. – 13 жовтня. – С. 3.
[26]Шаповал М. Щоденник. – Т. 2. – С. 83.
[27]З життя української еміграції. Меморандум до президента ЧСР // Вільна Спілка. – Прага, 1927 – 1929. – Зб. 3. – С. 164.
[28]Лотоцький О. В царині наклепу та інсинуацій // Тризуб. – Париж, 1928. – Ч.18. – 13 травня. – С. 11.
[29]ЦДАВО України. – Ф. 3563. – Оп. 1. – Спр. 238. – Арк. 16.
[30]Шаповал М. Щоденник. – Т. 2. – С. 98.

Олександр СОЛОВЙОВ
Луцьк

ІНТЕЛІГЕНЦІЯ ВОЛИНІ ТА ДУХОВНЕ ВІДРОДЖЕННЯ КРАЮ (1900 – 1914 рр.)

Процес формування інтелігенції в Україні складний і багатогранний, він потребує досліджень. Суспільно-політична практика з переконливістю доводить, що потреба в інтелігенції – закономірність розвитку цивілізації. ЇЇ існування зумовлене психологічною і соціальною нерівністю людей, неоднаковими природними здібностями, високою суспільною значущістю. Це пояснюється насамперед тим, що вона уособлює найважливіші сутнісні риси суспільного життя; владу, авторитет, керівництво суспільно-політичними та культурно-освітницькими процесами. Як соціальна верства суспільства, інтелігенція вирізняється з-поміж інших певними специфічними якостями. По-перше, це освічені люди, що займаються розумовою працею. По-друге, професійно-соціальна градація (лікарі, інженери, юристи, історики, філософи). По-третє, процес визрівання інтелігенції глибоко індивідуальний. По-четверте, прагнення волі, свободи й незалежності. Здобуті якості зумовлювались історичним процесом становлення інтелігенції в Україні.

Початок XX ст. був періодом активного самовизначення інтелігенції, її пошуку свого місця в суспільстві. В цей час вона стає чітко окресленою соціальною верствою з притаманними їй рисами, психологією, поведінкою. Інтелігенція здобуває статус соціально-професійної верстви – розумових працівників. “Як би не визначалося явище інтелігенції, – говорилось в одній з характеристик, – головною її ознакою необхідно визначити високий інтелектуальний розвиток складу її членів. Крім того, інтелігенція – єдина суспільна група, яка, будучи більш-менш незалежною від впливів, станової, класової і професійної психології, концентрує в собі всі риси загальнонародного генія... Інтелігенція є не тільки творцем усіх нематеріальних цінностей, що перебувають у культурному вжитку даного народу, а й незмінним розподільником їх; без неї не можливий поступальний рух усієї цивілізації даного народу. Інтелігенція пильнує всі елементи національної свідомості свого народу. Її культурним розвитком визначається рівень культури даного народу, її симпатії і настрої є такими ж для даної національності, її психічний уклад, відкладаючись у народній свідомості, надає остаточного вигляду і форми національної психології; нарешті, головне знаряддя культурно-національної творчості народу – національна мова – перебувають цілковито в її володінні. Інтелігенція є також своєрідною інтелектуальною лабораторією, в якій, крім чисто культурних цінностей, створюються форми і типи національної громадянськості і політичного устрою. В руках інтелігенції перебувають усі ключі від національної долі того народу, представницею якого вона виступає”[1].

Аналізуючи процес становлення інтелігенції Волині та її місце в духовному відродженні краю, доводиться спиратися на дані Першого загального перепису населення Російської імперії у 1897 р. Інших даних стосовно структури інтелігенції відшукати неможливо, тому, що такий облік раніше не проводився.

Глибокий вплив на професійно-фахову структуру Волинської губернії справив капіталістичний розвиток краю. Економічному розвитку губернії були притаманні певні особливості. По-перше, перед Першою світовою війною тут розвивалися традиційні, переважно переробні галузі промисловості (невеликі заводи – цукрові, цегельні, з виробництва скла, порцеляни, винокурні, тютюнові та паперові підприємства, фабрики з обробки шкіри, виготовлення сукна). По-друге, наявні заводи і фабрики були невеликими і, як правило, розташовувались у сільській місцевості. По-третє, у містах та містечках Волині було чимало жителів і неукраїнської національності.

Розвиток капіталістичних відносин в імперії, запровадження нової техніки на виробництві вимагало підвищення загальнокультурного рівня працюючих, розширення профілю підготовки

© О.Соловйов

працівників інтелектуальних професій. Зростання попиту на висококваліфікованих спеціалістів сприяло розвиткові системи вищої і спеціальної освіти. Однак на Волині таких навчальних закладів не було. Основна маса населення краю залишалася неписьменною, що було великим лихом для волинян. У співвідношенні до всіх мешканців губернії в 1911 р. навчалось лише 5,5% осіб. Мало було початкових шкіл, тільки 43,3% цих шкіл мали свої приміщення, з цього числа 85,7% – по одній кімнаті. Формально всі діти мали право на освіту, але в 1910 – 1911 навчальному році поза школою залишалось 24 тис. дітей. У сільських школах не вистачало вчителів, тут переважно вчителювали священики й дяки. За статистикою 1911 р. в губернії лише 22,3% вчителів початкових шкіл мали спеціальну педагогічну освіту, а вищу – 0,1%. На Волині діяло тільки 22 школи типу гімназій, де навчалось 5 494 учні. Викладання в школах усіх типів проводилося виключно російською мовою, бо українська була заборонена.

Учителів не вистачало, особливо на селі. Для прикладу, у 1913 р. найбільше шкіл було відкрито в Овруцькому повіті – 40, але у багатьох з них протягом декількох років так і не були заміщені вакансії вчителів[2]. Це – яскраве свідчення зневажливого ставлення російського самодержавства до потреб духовного розвитку українців.

Волинське село продовжувало залишатися заповідником української етнічної самобутності. У межах тодішнього адміністративного поділу губернії 88% селян були з етнічного погляду українцями[3]. У повній відповідності зі схемою: “російськомовне місто – україномовне село”. Абсолютна більшість російської інтелігенції зосереджувалась у містах. Цікавий факт: майже повна збалансованість польської і єврейської інтелігенції в місті та на селі.

Другою за чисельністю на Волині професійною групою були представники управлінського і державно-репресивного апарату. Це зумовлювалося характером унітарної воєнно-феодальної держави, яка потребувала великого адміністративного апарату, особливо в національних окраїнах імперії. За таких обставин важливо зауважити, що на відміну від інших груп професій, розподілом працівників адміністративно-репресивного апарату займалась держава. Так склалось, що для волинського населення росіяни уособлювались в чиновництві, поляки переважали серед поміщиків, дрібна торгівля – асоціювалась з єврейством.

Третю за чисельністю групу складали працівники, що були зайняті в лікарській і санітарній сферах діяльності. Проте, не дивлячись на кількісні показники, медичних кадрів усіх рівнів постійно не вистачало. Скажімо, в губернії станом на 1910 р. одне лікарське ліжко припадало в середньому на 1080 жителів, затрати на лікування одного хворого з боку держави становили 40 коп. в рік. Кожній лікарській дільниці передбачалось обслуговувати в середньому 27,5 тис. чоловік. На початку 1913 р. у Волинській губернії на земській службі було 400 лікарів і 3100 фельдшерів. Діяло 1715 сільських лікарень, 331 повітова і земська, 32 – губернських лікарень[4].

Однією з найменш численних професійних груп була інтелігенція, зайнята приватною юридичною діяльністю. Її появу на Волині пов’язують передусім із судовою реформою 1864 р., коли замість станового вводився безстановий суд, а замість закритого – відкритий, “гласний” суд, де судовий процес відбувався публічно, відкрито. Ця професійна група найменше залежала від держави і була вільною у виборі типу громадської поведінки. Суд був оголошений незалежним від адміністрації.

І нарешті зовсім нечисленною у Волинській губернії була група, що об’єднувала науковців, літераторів та працівників мистецтва. Вона належала до елітної частини суспільства.

На початку XX ст. Волинь була одним з найубогіших регіонів Європи: відстале сільське господарство з незначною промисловістю, малорозвинута торгівля, мала кількість міського населення, найнижчі в Російській імперії заробітки, відсутність потужного прошарку інтелігенції. Волинські селяни терпіли через нестачу землі, невміння скористатися з можливостей займатися торгівлею, промислами. Досягнення науки і культури залишалися недоступними для переважаючої більшості волинян. На кожному кроці вони натикалися на байдужість або опір російських властей, на жорсткий спротив поляків. До того ж в українців на Волині сформувався своєрідний комплекс меншовартості. Зокрема, процент грамотних чоловіків на Волині становив 19,2%, а серед жінок – лише 4,8%. Кількість грамотних серед сільських жінок була в 13 разів меншою, ніж приватних навчальних закладів та за кількістю студентів. Варто зазначити, що за територією Волинська губернія в півтора рази більша Київської, а населення (за переписом 1897 р.) становило – 2 989 482 чол., що сягає 84% населення Київської губернії – 3559292 чол., то відсталість Волині у справі здобуття освіти стає ще очевиднішою.

У передвоєнне десятиліття посилився процес поповнення інтелігенції вихідцями із селянського середовища. Потрапляючи до міст, які були зрусифікованими, етнічні українці опинялись перед складною проблемою: протистояти оточуючому середовищу, намагатися зберегти свою національну

самобутність, або зрусифікатися. Зіткнення національних і соціальних груп здебільшого перебували в антагонізмі між собою, що створювало сприятливий грунт для виникнення й живучості певних національних стереотипів у свідомості кожного з цих народів стосовно один одного. В результаті складалася ситуація, коли "вузьке коло міських патріархів української культури справляло виключний вплив на інтелігента з села, а через нього на саме сільське суспільство"[5].

Але так було не завжди. Зміни у політичному і економічному житті імперії зумовлювали швидке зростання кількості інтелігенції, яка, як правило, не завжди могла знайти застосування набутих знань у громадсько-політичному житті суспільства. Нарешті, освіта, спосіб життя інколи відчужували інтелігенцію від народу. Перебуваючи ізольованими, з одного боку від держави, з іншого – від селянства, інтелігенція здебільшого не могла знайти свого місця в суспільстві, Щоб покласти край соціальній несправедливості, відсталості, інтелігенція зосередила свої зусилля на культурно-просвітницькій діяльності.

На Волині демократична інтелігенція неодноразово порушувала питання розширення мережі шкіл для народу. Так, інспектор народних училищ П.А.Тутковський, проживаючи в Луцьку, 7 липня 1906 р. звернувся до міської управи з листом. Він прохав розширити двокласне училище, яке "настільки переповнене учнями, що класна праця вчителів вкрай затруднена і в доволі просторих класних приміщеннях учням нічим дихати і ніде сидіти"[6]. Внаслідок переповнення класів щорічно доводилося відмовляти в прийомі багатьом дітям шкільного віку. Так, тільки в 1905 р., у Луцьку було відмовлено в навчанні 151-й дитині[7].

Зусиллями волинської інтелігенції в Луцьку було відкрито чоловічу прогімназію. У 1902 р. домашня вчителька Г.М.Коленко добилась дозволу на відкриття приватної жіночої прогімназії, яка через рік перетворилася у гімназію. Через кілька років чоловіча прогімназія була реорганізована у гімназію. У 1909 р. в двох середніх навчальних закладах Луцька навчалося 676 чол. На початку 1913 р. у чоловічій гімназії здобували освіту 380 юнаків, 1878 них – діти міщан, ремісників і селян, що становило 49,2 % загальної кількості учнів. Решта – діти дворян, чиновників, купців, духовенства. У 1910 р. Луцьку чоловічу гімназію закінчив М.П.Кравчук, син землеміра із села Човниця Луцького повіту, згодом академік АН УРСР, пізніше в радянські часи безпідставно репресований[8].

У серпні 1913 р. в Луцьку на основі двокласного училища створено два вищі початкові училища – чоловіче й жіноче. Однак багато дітей у місті не могли здобути навіть початкової освіти. Лише 38,7% лучан були письменними[9].

Піклування інтелігенції, громадськості та земств давали позитивні результати. У містах і селах Волині відкривались нові навчальні заклади: гімназії у Дубно, Новоград-Волинську, Старокостянтинові, комерційне та землевпорядне училище у Житомирі, залізничні школи у Сарнах і Полонному, чотирикласне училище в Корці[10].

Загальна лінія російського самодержавства щодо українства була добре продуманою. Одне з пізніших доповнень (1895 р.) Емського указу (18 травня 1876 р.), наполягало на забороні будь-яких дитячих видань українською мовою. Мало того, Міністерство освіти ретельно добирало і вчителів для шкіл у Волинську губернію. Перевага тут надавалась росіянам, а випускників, які здобули освіту в Київському, Харківському та Одеському університетах і були родом з Волині, відправляли поза межі українських губерній.

Інтелігенція Волині перед Першою світовою війною була представлена в основному кадрами середнього і нижчого прошарку. У національною русі особливо зростала роль "нижчої" української інтелігенції – вчителів, лікарів, фельдшерів, агрономів, які були тісно пов'язані з роботою в земствах. Вони перебували у найбільш тісних стосунках із місцевим населенням, знали їхні насущні проблеми і потреби.

Розвитку української інтелігенції на Волині свідомі перешкоди чинила офіційна російська влада. Місцева адміністрація нерідко відмовлялася оформляти передплату на українські газети, вважаючи їх "опозиційними", а тому небезпечними. Основу читацької аудиторії складали жителі міст, які на Волині були переважно неукраїнцями. Власне, україномовна преса опинилася в замкнутому колі аби розвиватися, вона потребувала національно свідомого суспільства, однак для того, щоб таке суспільство існувало, мала виходити українська періодика.

Священики російської православної церкви у проповідях застерігали віруючих від шкідливого впливу україномовних публікацій. Саме тому, передплата українських періодичних видань вимагала певного рівня особистої мужності. Права ж російська преса мала повну свободу. Серед видань цього напряму варто виділити "Русский Вестник", "Гражданин", "Известия русского собрания", "Киевлянин", "Волынская жизнь", "Почаевские известия", "Почаевский листок" та інші. Володіючи достатньою матеріальною базою вони добились успіху, безкоштовно направляючи різноманітну

літературу в армію, робітниче та селянське середовище. На Волині у великій кількості розповсюджувались прокламації у вигляді листівок, звернень, листів до селян чи робітників. У лютому 1906 р. в "Листі до руського селянства" голова "Союза русского народа" В.Пуришкевич говорив про те, як у Росії все було добре, доки "злі люди, вороги святої русі" не стали "прищеплювати малограмотним і темним селянам непутьової думки і штовхати їх на шкідливі справи"[11]. Дії правих сил були вкрай несприятливими для формування національної свідомості інтелігенції. Як бачимо, державна політика царизму і правих сил була спрямована на придушення будь-яких форм українського руху.

У такій ситуації представники української інтелігенції намагалися подолати цей тотальний тиск на українців. Зокрема, на Волині ряд наукових і культурних установ існували лише завдяки щедрим пожертвуванням українських поміщиків, промисловців. Так, барон Федір Штайнгель (1870 – 1946 рр.) був фундатором Волинського археологічно-історичного музею в Городку на Волині. Син поміщика з польського роду села Затурці В'ячеслав Липинський проводив активну наукову діяльність з питань пробудження національної свідомості українців. Його праці були перейняті ідеями боротьби за самостійну Україну.

Аналізуючи соціальну природу інтелігенції Волині перед Першою світовою війною, неможливо обійти питання матеріально-побутових умов її існування. Скажімо, заробітна плата народного вчителя у Волинській губернії була чи не найменшою у всій Російській імперії. Тут вона рідко досягала 300 крб. на рік. Викладачам Закону Божого у 1914 році виплачували в середньому 60 крб., рукоділля і співів – 30, гімнастики – 24 крб. на рік[12]. При такій оплаті життєвий рівень цих груп був низьким. За своїм соціальним станом це був своєрідний "інтелектуальний пролетаріат". Вчителям не залишалось нічого іншого, як працювати одночасно в декількох навчальних закладах, або шукати якісь інші засоби для життя.

Отже, перед Першою світовою війною на території Волині інтелігенція являла собою вже цілком сформовану соціально-професійну верству. З початку XX ст., відбулись докорінні зміни соціальних джерел її формування. Можемо зробити висновок про те, що в умовах Волині більшість населення якої становили селяни, роль і значення інтелігенції була досить важливою, але її малочисельність, власне і зумовила незначний вплив на суспільно-політичні процеси. Втім, не можна не визнати, що інтелігенція намагалася плідно працювати в царині духовного розвитку краян та протидіяти великодержавній шовіністичній політиці самодержавної Росії.

---

[1]Славинский М. Русская интеллигенция и национальный вопрос // Интеллигенция в России: Сборник статей. СПб., 1910. – С. 231 – 232.
[2]Волинський облдержархів. – Ф. 3. – Оп. 1. – Спр. 526. – Арк. 149.
[3]Історія Волині. – Львів, 1988. – С. 62.
[4]Известия Волынского губернского земства. – 1913. – № 2. – С. 17, 18.
[5]Касьянов Г. Українська інтелігенція на рубежі XIX – XX століття: соціально-політичний портрет. – К, 1993. – С. 43.
[6]Волинський облдержархів. – Ф. 3. – Оп. 1. – Спр. 526. – Арк. 22.
[7]Там само. – Арк. 92.
[8]Славинский М. Вказ. праця.
[9]Первая всеобщая перепись населения Российсской империи 1897 года. – СПб., 1897 – 1905. – Т.8. Волынская губерния. – С. 156, 172, 173, 176, 180, 184.
[10]Киричук М. Волинь земля українська. – Луцьк, 1995. – С. 368.
[11]Волинський облдержархів. – Ф.3. – Оп. 1. – Спр.526. – Арк. 92.
[12]Киричук М. Вказ. праця.

Людмила МАРКІВСЬКА
Луцьк

УКРАЇНСЬКА ІНТЕЛІГЕНЦІЯ ВОЛИНІ У ПРОСВІТЯНСЬКОМУ РУСІ МІЖВОЄННОГО ПЕРІОДУ (1917 – 1939 рр.)

У міжвоєнний період чітко окресленою соціальною групою стає волинська інтелігенція з притаманними їй характерними рисами, психологією, поведінкою. Джерела її становлення, а власне й соціальна природа, безпосередньо пов'язані з соціальним станом всього волинського українства. Останнє ж характеризувалося у той час значним цивілізаційним відставанням і низьким рівнем урбанізованості. Як свідчить другий перепис населення (1931 р.), у двадцяти двох містах Волинського воєводства проживало 252 тисячі осіб або 12 відсотків наслення[1]. Тобто переважна більшість населення проживала на селі.

Нестабільність у промисловому розвитку, сільські злидні, що панували через соціальну й національну нерівність суттєво впливали й на загальний стан соціально-культурної сфери. І в цьому відношенні Волинь значно поступалася перед іншими воєводствами щодо кількості освітніх установ, закладів культури, охорони здоров'я, осередків громадського призначення. Упродовж всього міжвоєнного періоду Волинь так і не змогла піднятися з найнижчого місця за кількістю шкіл серед інших воєводств Польщі.

У щорічній воєводській звітності майже не знаходимо даних про державне інвестування громадсько-культурної сфери: культурно-мистецьких закладів, бібліотек, музеїв, книговидавчих центрів. Їх становлення, діяльність і матеріальна підтримка безпосередньо пов'язані з численними українськими громадськими культурно-освітніми організаціями й окремими представниками творчої української інтелігенції. Українська спільнота лише зараз має можливість по-належному оцінити і вшанувати титанічну громадсько-політичну, культурно-освітню й духовну діяльність кращих представників тогочасної національної інтелігенції, таких як І.Власовський, А.Річинський, У.Самчук, С.Скрипник, В.Бобинський, О.Гаврилюк, Я.Кондра, В.Мізинець, Г.Жежко, О.Пекарський, М.Левицький, О.Лятуринська, О.Левчанівська, К.Поліщук, В.Островський, М.Тележинський, С.Козицький і багато інших.

У міжвоєнний період загальноприйнятою формою культурно-освітнього всенародного товариства "Просвіта", яка, за висловом відомого українського історика в еміграції В.Янiва, "… належала до інших верств, охоплювала сотні тисяч і поширювалася на нові території, завойовуючи загальне визнання і велику популярність"[2]. На Волині таке визнання здобули Рівненська "Просвіта" (створена у 1917 році) і "Луцька повітова "Просвіта" (1918 р.) та їх численні філії в інших населених пунктах краю. Як пише у своїй книзі-спогадах І.Власовський (один з ініціаторів створення "Просвіти" в Луцьку): "В складі первих просвітян в Луцьку було переважно учительство, як Ільченко, Голубович П.Є., Федоренко В., Шкляр Р., Барженева, Кульчицька і др."[3]

Одним із пріоритетних напрямків діяльності волинської національної еліти в "Просвіті" стало *просвітництво*, яке передбачало підвищення загальноосвітнього і культурного рівня українського населення, ліквідацію неписьменності, боротьбу за рідну школу, українську мову навчання в ній. Головними ж засобами для досягнення цієї мети були: бібліотечна справа, організація масових культурно-освітніх заходів, громадська періодика, видавнича діяльність, усна пропаганда, безпосередня участь в організації українських шкіл, а також більш радикальні заходи – організація акцій непокори, протесту, шкільних плебісцитів. При цьому, у 20 – 30-х роках на відміну від попередніх десятиліть, ухил переноситься на консолідацію та опертя на власні духовні сили, а в корекції змісту і завдань українського просвітництва – на самоосвіту і самовиховання.

Проілюструємо це конкретними прикладами просвітянської діяльності. Населення Волині протягом багатьох десятиліть було позбавлене можливості навчатися рідною мовою, читати, писати, видавати українську книгу, голод на яку став особливо відчутним у міжвоєнний період. Тому з

© Л.Марківська

перших днів своєї діяльності активісти "Просвіти" зайнялись поширенням української книги серед населення, особливо на селі, де ця книга була дуже рідким гостем. Із виникненням перших просвітянських організацій, при них відразу стали створюватися бібліотеки, книгарні й читальні.

Вже до середини 20-х років бібліотеки й читальні були не тільки в повітових осередках "Просвіти", але майже в усіх сільських філіях. Фонд 54 Державного архіву Волинської області (ДАВО) (Документи організаційної секції Луцької повітової "Просвіти") нараховує десятки справ, що дають можливість скласти достатньо повне уявлення про кількість книг в бібліотеках, їх тематику, чисельність, джерела надходження тощо. Так, у згадані роки всі філії Ковельської "Просвіти" мали 10 тис. книжок. На активізацію діяльності місцевих філій позитивно вплинула безпосередня участь у цьому процесі Юрія Косача, племінника Лесі Українки, який, до речі, був організатором і куратором читальні в селі Колодяжне, а також активним постачальником творів поетеси та інших українських письменників багатьом бібліотекам повіту.

Молодший брат Лесі Українки Микола Косач, за спеціальністю інженер-агроном, у 1920 році був одним із засновників товариства "Просвіта" в Мацейові Ковельського повіту, першим її головою. Він також створив тут солідну бібліотеку, поповнивши її книжками із власних зібрань, у тому числі оригінальними виданнями творів Лесі Українки. Крім того, при безпосередній фінансовій підтримці ковельських меценатів, здебільшого представників творчої інтелігенції, "Просвіта" передплачувала для бібліотеки 23 періодичні видання. Це дало можливість урізноманітнити заходи з пропаганди книги, зокрема, проводити літературні вечірки з читанням творів Т.Шевченка, І.Франка, Л.Українки, П.Мирного та інших письменників. Як відзначав з цього приводу тижневик "Народний вісник": "... ці гарні почини повинні служити приміром іншим "Просвітам" на Волині"[4].

Вагомий внесок у поширення української книги Олени Левчанівської – єдиної жінки-депутата до польського парламенту від українців Волині виборів 1922 року [5]. Завдяки її старанням бібліотеки Луцького, Ковельського, Горохівського повітів поповнилися творами науково-публіцистичного змісту, зокрема такими, як "Всесвітня історія" М.Грушевського, "Всесвітня історія" та "Культурно-національний рух на Україні" Е.Вандервельда, "Українська культура" І.Огієнка, "Народність і держава" В.Левитського, "Україна на переломі" В.Липинського та багатьма іншими.

О.Левчанівська, як і інші інтелектуали-меценати – І.Власовський, О.Карпінський, А.Нивинський, В.Островський, П.Певний, Г.Степура, С.Семенюк, особливо турбувалися про маленьких читачів – дітей шкільного й дошкільного віку. Їх стараннями у багатьох бібліотеках були створені окремі відділи для молодших читачів із спеціальними добірками літератури для дітей, що складалися з творів Т.Шевченка, Л.Українки, І.Франка, М.Гоголя, П.Чайченка, М.Вовчок, П.Куліша, класиків зарубіжної дитячої літератури – Р.Л.Стівенсона "Острів скарбів", братів Грім "Казки" та ін.[6]

Практикувалися і такі, оригінальні на той час форми бібліотечного обслуговування, як "мандрівні бібліотеки". Такі невеличкі бібліотеки кількістю від 10 до 50 – 60 книг подорожували від філії до філії, а іноді доходили й до сіл, де взагалі не було просвітянських осередків. На початку 1926 р., завдяки старанням ентузіастів, такі "мандрівні бібліотеки" працювали при "Просвіті" в Луцьку. На Кременеччині у 1926 – 1928 рр. діяло 60 таких бібліотек із загальною кількістю книжок – 5320. За три роки "мандрівні бібліотеки" побували у 150 селах. Завдяки їм тисячі селян отримали можливість прилучитися до української книги[7].

У 20 – 30-х рр. творчі інтелектуали Волині зробили свій вагомий внесок у видання українських газет і журналів. Вже у другій половині 20-х років бібліотеки сільських філій "Просвіти" мали можливість передплачувати до 30 – 40 найменувань різних україномовних періодичних видань, серед яких переважали волинські газети "Українська громада", "Наше життя", "Українська нива". Попитом користувалися і журнали "Сільський господар", "Православна Волинь", "Рідна церква", "Господарсько-кооперативний часопис", "Тризуб" та ін.

У Ковельському, Волинському, Горохівському повітах, де мали значний вплив "сельробівці", популярністю користувався їхній часопис "Сельроб". Крім того, з ініціативи і при підтримці діячів "Просвіти" наприкінці двадцятих років у багатьох повітових центрах було налагоджено видання місцевої україномовної преси: в Горохові – "Горохівські вісті", в Кременці – "Кременецький вісник" і т.д.

Пресовим органом українського національно-церковного руху на Волині у другій половині 20-х років став журнал "На варті", що виходив у Володимирі-Волинському. Сама назва часопису відображала його ідейне спрямування – журнал був покликаний стояти на сторожі інтересів українського православ'я як "незалежний орган українського культурного і церковного відродження"[8]. Редагував і видавав журнал Арсен Річинський – активний громадський діяч, композитор, один із організаторів Володимир-Волинської "Просвіти", лідер руху за дерусифікацію церкви на Волині.

Значним впливом у культурному й національно-церковному житті волинян з 1926 по 1936 р.

користувався часопис "Українська нива", який виходив спочатку у Варшаві, а з 1929 р. – у Луцьку. Редактором і видавцем його був Петро Певний, з ім'ям якого пов'язана діяльність Волинського Українського Об'єднання, де він був головою Головної управи і приділяв велику увагу розвитку культурно-просвітницької справи. Незважаючи на угодовську орієнтацію, "Українська нива" все ж був одним з небагатьох часописів Волині, на сторінках якого відстоювались життєво важливі домагання українського населення у сфері культури, освіти, православ'я.

Широкий просвітницький резонанс у царині церковно-громадського життя відіграв Волинський єпархіальний двотижневик "Церква і нарід". Підвищенню ефективності церковно-освідомлюючого й патріотично-виховного впливу серед православних волинян сприяв і відповідний склад редакційної комісії журналу. Очолював її протоієрей М.Тучемський, обов'язки головного редактора виконував професор І.Власовський, а відповідального редактора – В.Квасницький. Професори української Крем'янецької гімназії – М.Кобрин, Волинської духовної семінарії – Л.Данилевич і Ф.Кульчицький та урядовець консисторії А.Котович – входили до складу комісії як її члени.

Завдяки залученню до співробітництва широкого кола українських істориків, теологів, письменників, журналістів, вчителів, митців на території всієї міжвоєнної Польщі журнал мав високоінтелектуальне духовне обличчя, давав відповіді на злободенні питання національно-культурного і церковного відродження Волині. Статті професорів Є.Саковича, О.Лотоцького, Д.Дорошенка, І.Власовського з історії України і її православної церкви відповідали потребі часу і науково озброювали український культурно-освітній і національно-церковний рухи, виконуючи величезну виховну функцію.

Поряд із загальноукраїнською тематикою, значна увага приділялась часописом минулому Волині. Ряд статей та матеріалів А.Кошульського, В.Данилевича, Ю.Шумовського, С.Жука, О.Цинкаловського, Л.Маслова, А.Дублянського та інших розповідали про багате минуле православного краю, давні пам'ятки світської культури та церквобудування про звичаї та обряди волинян, їх національну й релігійну самосвідомість. Послідовно подавалася хроніка культурного й освітнього життя, друкувались оголошення про збір коштів на підтримку багатьох українських інституцій. Журнал "Церква і нарід" виявився потужним засобом національного і духовного освідомлення, тому в 1938 р. польська влада видала наказ про його закриття. Формальною підставою послугував один із пунктів Президентського декрету 1938 р. про відношення Польської держави до православної церкви, в якому говорилося, що офіційною мовою церкви є польська[9].

Складовою частиною просвітянського руху були свята книги. У 1933 – 1935 роках активістами "Просвіти" проведено понад 500 свят книги з нагоди ювілейних дат в житті українського народу, на вшанування Т.Шевченка, І.Франка, Л.Українки, І.Котляревського і ін. У вирішенні своїх просвітянських цілей діячі громадських організацій використовували будь-яку можливість масових зібрань людей: сходи, збори, концерти та вистави, традиційні вечорниці, церковні відправи, народні забави (наприклад, на свято Івана Купала). В сферу діяльності "Просвітянських Хат" входили організація різних свят, вечорів (з нагоди Різдва, Нового Року, обжинків, свята Матері), урочистих академій, на яких виступали українські вчені, літератори, вчителі.

Як згадує колишній просвітянин, нині лауреат премії фонду Тараса Шевченка, активіст відродженої "Просвіти" Микола Куделя, особливо емоційно й урочисто відзначався День Матері: "Великий Кобзар присвятив найбільше шани у своїх безсмертних творах матері-Україні, матері Сина Божого і роду людського та матері-українці. Не випадково, що весь культурний світ протягом XX століття відзначає День Матері – щороку у другу неділю травня. Це свято дуже врочисто, велично відмічала громадськість Галичини і Волині до 1939 року. Відтак по приході тоталітарної більшовицької влади воно було заборонено.

Пригадую, як більше 60 років тому урочистості відбувались в нашому селі Буяні, де я брав активну участь. Ініціатором їх була членкиня "Союзу українок" талановита жінка-патріотка Ольга Свиріпа, про яку свого часу писала львівська газета "Жіноча доля", про те, як вона їздила по селах Луцького повіту з лекціями для жіночих секцій при гуртках товариства "Сільський господар".

Жіноча секція у нашому селі, яку очолювала Ольга Свиріпа, влаштовувала ряд культурно-освітніх заходів.... Все це творилося ідейно, з надією на краще життя собі, своїм дітям.... Незабутньою подією до кінця мого життя залишиться спогад про відзначення Дня Матері у Луцьку 1937 року, яке відбулося в приміщенні, де тепер обласний ляльковий театр. Реферат про роль і значення Матері прочитав відомий на той час активіст "Просвіти" Семен Говдій, були декламації артистів, хорові пісні. Але один номер програми був особливо хвилюючий, актуальний за своїм змістом – на той час, коли польська шовіністична пропаганда і влада посилювали полонізацію, всілякими способами шантажу вербували українців у так звану "шляхту загродову".

Ось як виглядав згаданий номер. Жінка-Матір, одягнена в українську вишивану обнову, вийшла на сцену, тримаючи на руках дитятко. Не знаю, скільки йому могло бути років, але виразно, після поклону матері до публіки, ми почули дитячі слова:

Мово рідна, слово рідне,
Хто вас забуває,
Той у грудях не серденько,
А лиш камінь має...

Мати з дитиною вже виходила за куліси, як несподівано, наче грім, знялась буря оплесків і вигуків: "Слава! Слава!" Народ встав, оваціям не було меж. Жінка-Матір виходила з дитятком кілька разів, вдячно кланялась. Їй вручали квіти..."[10].

Серед масових заходів найбільш популярними і результативними, з погляду загально просвітянської ідеї, були Шевченківські свята (дні), які щорічно проводилися майже в усіх без винятку центральних і філійних осередках в першій половині березня. Одне з таких свят, що проводилося в Рівному 11 березня 1930 р. активістами місцевої "Просвіти" та викладачами і учнями української приватної гімназії, детально описав рівненський краєзнавець Г.Бухало на основі архівних документів та спогадів учасників тих подій. Свято проходило в міському театрі. Його програма складалася з трьох відділень. Відкрив свято гімназійний хор, виконавши "Заповіт" (муз. К.Стеценка), після чого один з кращих учнів виголосив реферат "Ідеї Шевченкової творчості". У другому відділі гімназійний оркестр виконав "Жалібний марш" (муз. М.Лисенка) і "Реве та стогне...". Прозвучали також солоспіви і дуети з опери "Запорожець за Дунаєм" (муз. С.Гулака-Артемовського), дума на смерть Тараса Шевченка, яку виконав на бандурі відомий місцевий бандурист К.Місевич. Передмову про кобзарів та думи виконав професор гімназії Б.Ваврисович. У третьому відділенні декламувались вірші Тараса Шевченка – "До брата", "І досі сниться", В.Самійленка – "На роковини Т.Г.Шевченка". Гімназійний хор виконав "По вулиці вітер віє" (муз. О.Ярославенка) та "Мати-старчиха".

Як згадують учасники тих подій, за наполяганням повітового старости в програму концерту, крім українського національного гімну "Ще не вмерла Україна", було включено і польський гімн "Єще Польска не згінела". Саме це викликало обурення більшості присутніх. На це і розраховувала поліція, яка ще до концерту оточила будинок театру. Вона увірвалася в театральний зал, побила близько тридцяти чоловік, в основному активістів "Просвіти", близько 200 чоловік було заарештовано, в тому числі й п'ять учнів гімназії, шістьох чоловік судили, трьох з них ув'язнили[11].

До речі, проведення таких масових просвітницьких заходів завжди було під пильним контролем і з дозволу польської влади та поліції. Нерідко вони взагалі забороняли проведення таких заходів, як це мало місце, наприклад, у 1926 році, коли "Просвіта" орієнтувала свої філії на масове відзначення 70-ї річниці від дня народження і 10-х з дня смерті І.Франка, 60-річчя від дня народження Михайла Грушевського.

На Ковельщині, де побутував культ Лесі Українки, велася постійна контр пропагандистська робота як з боку властей, так і польських культурно-освітніх осередків, щоб применшити роль і значення цієї найвизначнішої української жінки та поетеси.

Масовий та урочистий характер носило відкриття самих "Просвітянських Хат". Так, у велике національне свято, з усіма властивими йому атрибутами: демонстрацією національної символіки, прикрашанням приміщення вишиванками, співом народних пісень, перетворилося відкриття "Просвітянської Хати" в селі Сильному Луцького повіту 19 червня 1935 р. У своїй доповіді представник Головної управи з Луцька П.Голубович наголошував на тому, що "Просвітянська хата" на селі дає науку, сіє культуру, з'єднує, виховує в напрямку зрозуміння необхідності співжиття двох верств: інтелігенції та народу (селянства – авт.), творить зорю кращої будучини і притягає до неї найрозумніший, найпоміркованіший елемент наших сіл"[12]. Закінчилися збори концертом новоутвореного хору (дирегент О.Бойко) та виступом відомої волинської бандуристки Г.Білогубової.

Подібно до "Просвіти" активісти Волинського Українського Об'єднання також влаштовували масові заходи на честь національних геніїв, визначних історичних діячів, свята весни і т. д. Наприклад, традиційним завдяки ВУО стало святкування по всій Волині днів пам'яті Степана Петлюри. 28 травня 1934 р. громадський комітет з представників усіх солідарних українських товариств воєводства ("Рідна Хата", "Союз українок", Українська парламентська репрезентація, Товариство імені П.Могили, Луцьке чеснохресне братство і ін.) організував таку акцію в Луцьку. Читалися лекції, реферати, виступали хорові колективи та окремі відомі виконавці. Такі ж заходи відбулися в цей день у Володимирі-Волинському, Горохові, Ковелі[13].

Не відстала від вищеназваних і Окружова управа ВУО в Рівному. Тут також відбувалося безліч імпрез: Різдв'яних вечорів, академій на честь Т.Шевченка, І.Франка, Л.Українки, І.Котляревського, І.Мазепи. У звітах про діяльність громадських культурно-освітніх організацій з цього приводу підкреслюється: "Ці й інші національні свята та масові культурно-просвітницькі заходи великою мірою сприяли розвиткові самоосвіти та свідомості українців, формували почуття національної гордості за свою історію, за власні громадські інституції"[14].

Загалом є всі підстави стверджувати, що просвітницька діяльність української інтелігенції Волині міжвоєнного періоду була помітним явищем у національно-визвольних змаганнях за збереження, утвердження і самовизначення нації. Міцна ідейна платформа просвітянства, послідовна організаційна діяльність, ентузіазм в поєднанні з наполегливістю і систематичністю призвели до того, що активісти просвітянських осередків очолили національний культурний рух, надбанням якого стало створення певної соціально-культурної системи.

Без перебільшення можна сказати й так, що саме національна еліта своєю напруженою творчою працею сприяла пробудженню регіону від багатолітньої інтелектуальної сплячки, відродила властивий Волині дух просвітянства, повернула волинських українців обличчям до своєї надзвичайно багатої культурної історії та спадщини.

---

[1]Drugi powszechny spis ludności z dnia 7 grudnia 1931. Mieszkania i gospodarstwa domowe. Ludnośc. Stosunki zawodowe. Województwo Wolyńskie. – Warszawa, 1939. – Z.70. – S. 25.

[2]Янів В.Студії та матеріяли до новішої української історії. / З передмовою Наталії Полонської-Василенко. – Мюнхен, 1970. – С. 152 – 153.

[3]Власовський І. Луцька "Просвіта" (10 років просвітянської праці 1918 – 1929 рр.). – Львів. – С. 7.

[4]Народний вісник. – 1927. – № 13; 21.

[5]Левчанівська І. Далеке і близьке. Нариси, статті. – Луцьк, 2000. – С. 6 – 33.

[6]Державний архів Волинської області (далі ДАВО). – Ф.54. – Оп.1. – Спр.130 (Книга учета читателей библиотеки Луцкой поветовой "Просвиты").

[7]Савчук Б.П. Волинська "Просвіта". – Рівне, 1996. – С. 63.

[8]На варті. – 1925. – Ч. 13. – груд.

[9]Борщевич В.Т. Українська православна церква на Волині у 20 – 30-х рр. XX ст. // Дис.... канд. іст. наук. – Луцьк, 1999. – С. 93.

[10]Куделя М. Ми вірили в майбутнє України. Святкування Дня Матері за часів Польщі // Волинь. – 1999. – 8 травня.

[11]Бухало Г.Б. "Просвіта" сіяла світло (Сторінки історії Рівненської "Просвіти" 1917 – 1920, 1942 – 1944 рр.). – Рівне, 1994. – С. 25 – 26.

[12]Українська нива. – 1935. – 23 червня.

[13]Шиманський П.Й. Музичне життя Волині 20 – 30-х років XX століття. //Дис.... канд. мистецтвознавства. – К., 1999. – С. 34.

[14]"Дайте нашим дітям рідну школу!.." Прохання до міністра освіти Польщі //Волинь. – 1998. – 1 грудня.

Наталія МЕДВЕДЧУК
Луцьк

УЧАСТЬ ГРОМАДСЬКИХ ОРГАНІЗАЦІЙ В УКРАЇНСЬКО-ПОЛЬСЬКИХ КУЛЬТУРНИХ СТОСУНКАХ: ІСТОРІЯ І СУЧАСНІСТЬ

Вся сукупність українсько-польських культурних зв'язків являє собою складну, багатогалузеву систему, яка включає мову, мистецтво, науку, ідеологію, право, етику, релігію, традиції, звичаї, вірування, і яка багато в чому залежить від факторів економічних та географічних. Важливим, навіть основоположним елементом цієї системи є державність[1].

Тільки за умови існування незалежної держави може повноцінно реалізуватися прагнення кожного громадянина до культурного спілкування з представниками інших етносів, що найчастіше відбувається завдяки діяльності певних громадських оранізацій. Виникнення подібних об'єднань у XX ст. було закономірним результатом процесу довготривалого розвитку українсько-польських взаємин у сфері духовності.

У X – XIV ст. зв'язки між ранньофеодальними польською та українською державами набрали впорядкованого вигляду.

Ситуація поступово змінюється з середини XIV ст., а особливо після Кревської унії 1385 р. Польська культура поступово починає займати домінуючу позицію. Остаточно таке становище закріпили унії II-ї половини XVI ст.: Люблінська (1569 р.) та Берестейська (1596 р.). Відтоді настав період відносної конфронтації між українським і польським народами та їх культурами. Однак, тоді ж було закладено передумови для виникнення перших громадських організацій своєрідного характеру – православних Братств, спілкування яких з польською культурою можна назвати взаємодією через заперечення.

Даний стан зберігався приблизно до кінця XVIII – початку XIX ст., коли й українці, й поляки стали підданими Російської імперії. Це поставило перед ними однакові політичні завдання і сприяло культурному замиренню. На головну проблему суспільно-культурного життя обох народів перетворилось прагнення відновити колишню політичну й ідеологічну свободу.

Реальні умови для здобуття незалежності народами, підпорядкованими Російській імперії, назріли у 1917 – 1918 рр. Тоді на карті світу з'явилися II Річ Посполита і самостійна Україна, в якій за нетривалий час змінилося кілька правлячих режимів. Владні кола обох держав здійснили спробу закладення правової бази двостороннього співробітництва, в тому числі й у галузі культури. Разом з цим, з'являються умови для існування громадських організацій сучасного типу.

У радянський період зв'язки між Україною і Польщею (ми беремо до уваги в першу чергу культурні) були закріплені офіційно. Однак, їхня ефективність часто страждала від надмірної ідеологізації, від постійного контролю з боку КПРС і ПОРП. Крім того, до 1991 р. Польща на державному рівні розглядалася як культурний партнер СРСР, а не України.

Цим процесом, крім правлячих партій та міністерств закордонних справ обох країн, керували Товариство польсько-радянської дружби (ТПРД), яке існувало з листопада 1944 р., та Товариство радянсько-польської дружби (ТРПД), котре виникло у 1957 р. Як його підрозділ функціонувало Українське відділення Товариства радянсько-польської дружби (УВ ТРПД). Протягом всього існування цих організацій щорічно розроблялися і втілювалися у життя плани їхньої спільної діяльності.

З другої половини 1970-х рр. ТПРД і ТРПД перейшли до підписання і виконання перспективних планів співробітництва, перший з яких було складено на 1977 – 1980 рр.[2] Обидві громадські організації, разом з інтенсивною пропагандою радянського способу життя, проводили різноманітні культурницькі заходи, постачали одне одному інформаційну літературу, здійснювали туристичний обмін, налагоджували безпосередні контакти між радянськими та польськими громадянами.

© Н.Медведчук

Цьому допомагала організація таких широкомасштабних проектів, як, наприклад, відзначення 40-річчя Польської Народної Республіки (ПНР) у Радянському Союзі (1984 р.). Тоді ж на території УРСР відбулися Дні польської книги, Тиждень польського кіно, покладання квітів до могил видатних поляків, похованих на українській землі. Поряд з цим тривав обмін культурним надбанням на щорічних музичних фестивалях, пісенних, декламаторських, художніх конкурсах. Особливо слід згадати Фестиваль української культури, започаткований 1967-го р. УВ ТРПД. Тільки у 1985 р. було надіслано до Польщі 7 тисяч примірників громадсько-політичної, соціально-економічної та художньої літератури. У Будинку радянської науки і культури в тому ж році демонструвалась виставка українського народного декоративно-вжиткового мистецтва. Всі ці матеріали допомагали ознайомленню польських громадян зі звичаями сусіднього українського народу.

Багато зусиль докладалося і до розвитку співпраці у науково-освітній сфері. Так, з листопада 1985 р. ТПРД та Міністерство освіти і виховання Польщі започаткували семінар для викладачів історії всіх рівнів "Історія польсько-радянських відносин в світлі фактів і документів". До роботи в ньому були залучені й провідні українські вчені. При Головному правлінні ТПРД почав працювати Центр соціологічних досліджень, що вивчав рівень поінформованості поляків про СРСР і польсько-радянські відносини. Стійкою популярністю у польської студіюючої молоді користувались Академічні турніри знань про Радянський Союз, конкурси дипломних робіт і кандидатських дисертацій, присвячених питанням відносин між двома країнами.

З 1987 р. характер діяльності ТПРД і ТРПД дещо змінюється. У квітні цього року керівництво СРСР і ПНР підписали Декларацію про радянсько-польське співробітництво в галузі ідеології, політики і культури. Починають практикуватися нові форми взаємин, обмін думками з приводу стану і перспектив міждержавних відносин. Відбувається подальший розвиток і вдосконалення прикордонних зв'язків.

Акценти співпраці зміщуються в бік налагодження тісніших культурних контактів між регіонами України й Польщі. Так, з цього часу 10 областей УРСР встановили прямі зв'язки з 21 воєводством ПНР. Зокрема, спілкування розвивалося між Черкаською областю та Бидгощським воєводством, Львівською областю та Жешувським і Кросненським воєводствами, Харківською областю та Познанським воєводством, Волинською областю та Холмським і Замостьським воєводствами[3]. У 1990-х рр., за часів становлення й утвердження незалежної України та нової демократичної Польщі, плідний досвід цих відносин, на щастя, не було втрачено. Його використовували і примножували в рамках діяльності Карпатського єврорегіону (існує з 1993 р.) та Єврорегіону "Буг" (утворений у 1995 р.).

Своєрідним підсумком ефективності українсько-польського культурного спілкування такого роду стала офіційна реєстрація у червні 1999 р. Інституту Європейської інтеграції (ІЄІ) у Луцьку. Його задекларовано як громадську неприбуткову організацію, мета якої – прискорення процесів інтеграції України до європейської спільноти. Місцем утворення інституту обрано саме Волинь через її вигідне геополітичне положення, давні контакти з Польщею, досвід діяльності у транскордонному міждержавному формуванні Єврорегіон "Буг", вільні економічні зони, а також потужний науково-методичний, навчальний і кадровий потенціал. Президентом ІЄІ став тодішній міністр освіти України В.Зайчук, директором – В.Дутко, а голова Волинської обласної державної адміністрації Б.Климчук взяв це громадське об'єднання під особистий патронат[4].

Головним завданням роботи ІЄІ вважається налагодження зв'язків з аналогічними європейськими та світовими організаціями, міжнародними фондами для фінансування конкретних проектів розвитку інфраструктури українсько-польського прикордоння. Особливою активністю характеризується діяльність ІЄІ у сфері науки та освіти. Так, вже восени 1999 р. завдяки його ініціативам 30 молодих українських спеціалістів поїхали на післядипломне навчання до Варшавського аграрного університету (на 2000 р. для наших студентів там було виділено ще 20 місць). При ІЄІ від початку його існування діють курси іноземних мов (насамперед – польської), та відповідно, курси підготовки абітурієнтів для навчання за кордоном.

У Луцьку 24 листопада минулого року відбулося перше заняття організованого ІЄІ семінару "Україна – Польща – 2000". Цей захід пройшов у рамках роботи заснованої інститутом спільно з жешувським Бюро закордонної співпраці "EURO – INET" Міжнародної школи бізнесу. В майбутньому представництва ІЄІ передбачається відкрити також у Києві, Варшаві, Жешуві, Любліні та Холмі[5].

Найпершим правонаступником і продовжувачем курсу ТРПД і УВ ТРПД у самостійній Україні стало Товариство "Україна – Польща", засноване в 1991 р. У 1995 р. його очолив відомий громадський діяч, правозахисник, народний депутат України Б.Горинь. Організація налагодила

контакти з двома товариствами "Польща – Україна" у Варшаві, яка працює з українською діаспорою у Польщі, бере участь в роботі Українсько-польського міжпарламентського Форуму, розвиває контакти з польським Клубом випускників українських вузів.

У травні 1996 р., до 70-річчя з дня загибелі С.Петлюри, Товариство "Україна – Польща" організувало наукову конференцію – меморіал, котра мала широкий розголос. Завданнями роботи товариства є налагодження і поновлення контактів між науковцями, бізнесменами та правниками України і Польщі, насамперед молодими.

Інші українсько-польські двосторонні громадські об'єднання, що діяли на території нашої держави наприкінці 1980-х – у 1990-х рр. теж до певної міри є наступниками ТРПД й УВ ТРПД. До них, зокрема, належало Культурно-освітнє товариство поляків в Україні (КОПТ, утворене у 1988 р.), членом якого міг бути громадянин тодішнього СРСР будь-якої національності.

До завдань КОПТ входило: захист польських пам'яток на території України, організація вивчення польської мови, відродження польських національних традицій та звичаїв, культурно-освітня діяльність, розширення контактів з історичною батьківщиною. Відділення цього товариства були створені у Києві, Житомирі, Вінниці, Хмельницькому, Харкові, Одесі, Кіровограді, Кременчузі.

З того ж 1988 р. відповідно до розглянутої вище тенденції регіоналізації українсько-польських стосунків, в тому числі й культурних, з'являється ряд обласних польських товариств. До найуспішніших з них належать, зокрема, Товариство польської культури Львівської землі, очолене професором консерваторії Л.Мазепою, Культурно-освітнє товариство поляків у Тернополі, Товариство відродження польської культури ім. Ю.Словацького у Кременці, Товариство польської культури Волинської землі у Луцьку, Товариство польської культури ім. А.Міцкевича у Чернівцях, Товариство польської культури ім. Ф.Карпінського в Івано-Франківську та ряд інших[6].

У жовтні 1991 р., на Другому Конгресі поляків в Україні було заявлено про появу ще однієї полонійної організації – Спілки поляків України (СПУ), яка визначила своїм завданням об'єднання всіх польських громадських утворень на території нашої держави. В її програмі за мету діяльності було визнано подальше національне відродження всіх поляків в Україні, підкреслювалося, що польське населення підтримує "Декларацію про незалежність України" і вважає себе складовою частиною українського суспільства.

СПУ здійснила спробу очолити процес національного відродження поляків у нашій державі, однак ініціативнішим в цьому плані виявилось інше об'єднання польських громадських організацій. Ним стала заснована у січні 1992 р. у Львові на з'їзді поляків України Федерація польських організацій в Україні (ФПОвУ), очолена Е.Хмельовою. ФПОвУ розгорнула потужну культурно-освітню діяльність.

Так, під її егідою проводиться ряд фестивалів: художніх колективів молоді, польської релігійної пісні, польської культури (регіональні), декламаторського мистецтва. Відбулася серія літературних конкурсів, змагання за краще знання польської мови. ФПОвУ також брала участь у підготовці й проведенні Фестивалю української культури у Перемишлі у 1995 р. ЇЇ опікою користується створене у 1993 р. у Львові об'єднання польських вчених. З 1994 р. ФПОвУ видає власний друкований орган – "Бюллетень ФПО в Україні"; для школярів регулярно проводяться олімпіади; діє програма створення польських бібліотек.

Процес консолідації польських організацій в Україні продовжується. 2 листопада 1994 р. в Києві товариства "Згода", "Солідарність", Культурно-освітнє Товариство ім. А.Міцкевича, Київське відділення "Спілки поляків" прийняли рішення створити "Координаційну Раду польських організацій Києва". Перед усіма польськими громадськими організаціями у нашій державі стоїть завдання не просто відроджувати національну самосвідомість місцевих поляків, але й всебічно сприяти налагодженню продуктивних культурних стосунків між двома країнами[7].

Окремо займається розвитком зв'язків з Польщею (насамперед у гуманітарній сфері) заснований у січні 2000 р. Польський інститут у Києві, очолений П.Козакевичем, – одне з 16-ти подібних громадських представництв у головних центрах Європи, заснованих при сприянні польського Міністерства закордонних справ.

До його завдань належить: формування і промоція образу Польщі як сучасної і демократичної держави, що успішно реформує суспільний устрій, має певні досягнення у ринковій трансформації, посідає великий культурний і науковий потенціал, політично, економічно та військово готова до європейської інтеграції; розбудження інтересу і підтримка обміну думками, а в підсумку – ліквідація негативних стереотипів в українсько-польських відносинах, чи, принаймні, їх зменшення.

При цьому метою функціонування Польського інституту в Україні визначено не однобоке культуртрегерство, а навпаки – діалог, в якому можна показати і спільно проаналізувати інтенсивний,

хоча й важкий, процес структурної перебудови усього комплексу українсько-польських зв'язків, з його проблемами, шляхами їх розв'язання та кінцевими результатами.

Досягнути цього планується в першу чергу через поширення діяльності Польського інституту на всю територію України, презентацію у нашій державі всіх напрямів польської творчої активності: артистичної, художньої та популярно-наукової. Інститут приступив до здійснення цих проектів за допомогою організації показів фільмів, театральних вистав, концертів класичної і сучасної музики, безпосередніх творчих зустрічей з живописцями, літераторами, музикантами, авторами й кураторами різноманітних виставок.

Як більшість інших громадських організацій, інститут займається створенням власної бібліотеки з широкою добіркою польської літератури: художньої, наукової, навчальної, доповненої матеріалами з інформацією туристично-відпочинкового характеру. Постійно поповнюються відео- та фонотеки, в яких представлено найрізноманітніші напрямки польської музики (класику, джаз, фольклорну і популярну) та вибрані твори польського кінематографу. Ними можуть вільно користуватися приватні особи та державні заклади, насамперед – школи і вузи.

Ще одним з аспектів діяльності інституту є популяризація польської культури шляхом підтримки і фінансування літературних перекладів, ініціювання постановок театральних вистав за участю українських та польських акторів, виконання польських музичних творів місцевими ансамблями. У травні 2000 р. завдяки активності Польського інституту до Києва було запрошено всесвітньо відомого композитора К.Пендерецького. У столиці України він диригував Симфонічним оркестром Національної філармонії, що виконав його твір "Кредо"[8].

За порівнянно короткий час свого існування ця організація встигла ознайомити українську публіку з оригінальними польськими драматичними колективами: краківським театром "КТО", познаньським "Театром 8-го дня", варшавською "Академією Руху". Відбулися дводенні семінари і демонстрація циклів фільмів (вперше в Україні) про творчість видатних реформаторів світового театру Т.Кантора і Є.Гротовського. Останнього у рамках трансцендентальної мистецької акції "Таємна вечеря – 2000" було обрано Христом Польщі XX-го ст.[9] Інститут презентував експозиції польського художнього плаката у Вінниці, театрального – у Києві, виставки фоторобіт Р.Горовиця та графіки Т.Чарнецького.

Окремо слід згадати про вплив на пожвавлення українсько-польських стосунків наприкінці XX-го ст. культурно-освітньої діяльності українських громадських організацій у Польщі. Тут, поряд з ТПРД, за радянських часів існувало Українське суспільно-культурне товариство (УСКТ) (утворене у 1956 р.). Як записано у статуті, його завданням було широке залучення українців до соціально-економічного та суспільно-політичного життя, зміцнення братерського співробітництва українського і польського населення, знайомство українців з польською культурою і, навпаки, поляків – з культурним надбанням українського народу, сприяння розвиткові української культури. Спеціальний пункт зобов'язував товариство зберігати регіональну культуру лемків. УСКТ мало право діяти на всій території Польщі і підтримувати зв'язки з громадськими і культурними організаціями України та інших держав[10].

Отож, пріоритетною сферою роботи УСКТ вважалася гуманітарна. З 1990 р. його правонаступником є Об'єднання українців у Польщі (ОУП), до якого можуть входити польські українці незалежно від їх політичних поглядів, релігійних вірувань чи соціального стану[11].

З 1956 р. товариство стало видавати тижневик "Наше слово", чим започаткувало україномовну пресу в Польщі. У 1957 – 1958 рр. цей часопис мав щомісячні додатки: науково-популярний ("Наша культура") і дитячий ("Світанок"). З 1957 р. почав виходити "Український календар" з інформацією про життя українців у Польщі та історію України, художніми творами тощо. У 1963 р. завдяки УСКТ побачила світ антологія поетичних та прозових творів 43-х українських літераторів Польщі – "Гомін".

З 1953 р. радіоцентри Ольштина, Кошаліна, Жешува та Любліна розпочали трансляцію коротких передач українською мовою. З 1959 р. радіостанція в Щецині веде 15 – 20-хвилинні передачі польською мовою, присвячені українській проблематиці в країні.

Однією з основних форм діяльності УСКТ є відносно добре розвинутий рух аматорських мистецьких колективів. Спочатку великою популярністю користувалися вокальні колективи, драматичні й декламаторські групи. Так, у 1960-х рр. особливо відомим був Варшавський змішаний хор під керівництвом Й.Курочки, хор з Осєцка (Гожовське воєводство), Перемишльська театральна група, танцювальні колективи з Варшави та Перемишля.Тоді ж розпочалося існування відомих зараз художніх колективів загальноосвітніх ліцеїв з Легниці та Гурова-Ілавецького (Ольштинське воєводство).

На початку 1970-х рр. виникла нова форма художньої самодіяльності – молодіжні естрадні групи. Значного розмаху набрала робота з дітьми. У 1991 р. під опікою ОУП нараховувалось близько 60 любительських колективів – це біля 1000 виконавців. Серед найвідоміших наприкінці1980-х – у 1990-х рр. ансамблів – чоловічий хор "Журавлі", що навіть гастролював у США й Канаді. Поза ОУП діє Український камерний хор церковної музики при церкві Отців Василіанів у Варшаві.

Великий авторитет здобули мистецькі фестивалі, організовувані УСКТ (нині ОУП). Перший Фестиваль українського мистецтва відбувся у 1967 р., а на початок 2001 р. подібних заходів відбулося 16. Щорічно проходили огляди творчості дитячих колективів у Кошаліні, творчості молодіжних самодіяльних ансамблів у Гданську ("Молодіжний ярмарок"). В 1982 р. у Бескиді-Ниському організовано подібний огляд для лемківських фольклорних колективів.

УСКТ та ОУП розгорнули на території Польщі й освітню діяльність серед українців. Початок викладання українською мовою у паралельних класах польських шкіл було покладено у 1952/1953 навчальному році (у 24 таких класах навчалося 487 дітей). До середини 1960-х рр. кількість таких класів і шкіл постійно зростала, потім розпочався кризовий період для української освіти у Польщі. Подолати цю ситуацію вдалося тільки в умовах демократизації суспільства наприкінці 1980-х – у 1990-х рр.

Одним з свідчень цього, на нашу думку, є утворення на початку 1990 р. у Варшаві Польської асоціації українознавців, що займається вивченням і популяризацією історії, культури, мистецтва і державної мови України. Вона започаткувала видання часопису "Варшавські українознавчі записки" та молодіжного альманаха "Зустрічі"[12].

Всі наведені факти свідчать про активізацію культурного життя українського населення Польщі та польського населення України з часу появи різноманітних громадських об'єднань. Їх виникнення на початку XX-го ст., як уже було вказано, стало результатом довгого історичного та духовного розвитку двох сусідніх народів, суттєво збагативши систему відносин між ними. Особливо зросла роль громадських організацій наприкінці 1980-х – у 1990-х рр., коли їх діяльність стала важливим фактором формування українсько-польських міждержавних взаємин.

---

[1]Культура українського народу. – К., 1994. – С. 24.

[2]Колесник В.П. Интернациональные связи трудящихся приграничных областей СССР и европейских социалистических стран. – Львов, 1984. – С. 72 – 73.

[3]Ішуніна Н. Роль громадських зв'язків в українсько-польських міждержавних взаєминах // Polska i Ukraina po II wojnie swiatowej / Pod redakcja W. Bonusiaka. – Rzeszów, 1998. – N. 29 – 31.

[4]Потапенко Г. У Луцьку створено Інститут Європейської інтеграції // Волинь. – 1999. – 28 жовтня.

[5]Сомова Є. Відкриймо вікно в Європу // Волинь. – 1999. – 23 листопада.

[6]Національні меншини в Україні. Інформаційний довідник. – К., 1995. – С. 28 – 29; 55 – 95.

[7]Єременко Т. Полонія в Україні після Другої світової війни // Polska i Ukraina po II wojnie swiatowej. – N. 20 – 21; 24 – 25.

[8]Даценко А. Польський інститут у Києві // Політика і культура. – 2000. – № 24. – С. 40.

[9]Євтушенко О. " Таємна вечеря – 2000 ": сакраментальні пошуки тривають // Політика і культура. – 1999. – № 26. – С. 43.

[10]Зарубіжні українці. Довідник. – К., 1991. – С. 176.

[11]Скотний В. Г. Польща // Українська культура: історія і сучасність. – Львів, 1994. – С. 341.

[12]Зарубіжні українці. Довідник. – К., 1991. – С. 178 – 182.

Оксана ЗГЕРСЬКА
Київ

ШКІЛЬНИЦТВО У РОЗВИТКУ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА XVI століття (за матеріалами Волинського воєводства)

Духовне життя являє собою складне та багатопланове явище, пов'язане з внутрішнім світом, як окремо взятої людини, так і цілого суспільства в контексті конкретної історичної епохи. Загальновідомо, що в часи пізнього середньовіччя основним осередком духовного життя була церква, тому цілком природним є факт його розвитку під сильним впливом життя релігійного.

В XVI ст. школи на українських землях існували переважно при церквах, монастирях. В зв'язку з цим, матеріал в даній праці представлено за конфесійною приналежністю.

З початком XVI ст. кількість католицьких навчальних закладів збільшується. У їхньому відкритті беруть участь не тільки духовенство і міщани, але і шляхта, магнати, члени королівського будинку. Представники вищих станів турбувалися про підвищення рівня освіти в народі, який суттєво відставав від рівня освіти в Західній Європі, в той час як духовенство було зацікавлене у збільшенні шкіл з метою протидії протестантизму. Єпископи діацезій польсько-литовської держави починають турбуватися за своїх вірних і скликати часті собори, де багато разів обговорювалось питання про навчальні заклади. Намагаючись відвернути молодь від німецьких університетів, собори звернули увагу на реформу краківського університету і на збільшення нижчих шкіл – катедральних, парохіальних і приватних, які вони намагалися підпорядкувати контролю духовенства. Спроби католицької ієрархії підняти народну освіту часто паралізувалися бездіяльністю окремих представників духовенства, а також протестантськими панами, котрі у своїх володіннях закривали католицькі школи, або гнали учнів на земельні роботи[1]. У всякому випадку реформаційні заходи повинні були сприяти підвищенню католицької освіти як в кількісному відношенні, так і в якісному, і не тільки в польських областях, але і в українських.

Римо-католицькі школи, засновані духовенством, можна поділити на три групи:

1.Катедральні (або колегіальні).

Після Триденської реформи (1544 – 1563) була реорганізована школа при катедральному костелі Св. Тройці. Здається, що ця справа відбувалася під час правління біскупа Бернарда Мацієвського (1588 – 1600) в луцькій катедральній капітулі. Відомо також, що ця школа існувала ще за часів біскупа Єжего Хвальчевського (1535 – 1547). Катедральні школи не були професійними школами, первинним їхнім призначенням було вивчення церковнослужителів, зокрема псаломщиків. Однак, вони служили й цілям суспільноосвітнім, особливо в тих містах, де вони утримувались одночасно капітулами і магістратами[2].

Про луцьку катедральну школу ми знаємо також те, що в 1586 році її учні, під керівництвом отця Григорія, вікарія "главного костела Луцкого", який був в нетверезому стані, напали на міський ринок, побили, поранили та пограбували людей[3]. Через десять років вони ж виступають під ім'ям "*жаковъ школы костела головного*" в скарзі на них міської влади, згідно якої вони, "*выпадши съ того конвенту*", звільнили з ув'язнення козака Адама Пясецького, котрого вели на виконання смертельної кари[4].

Для луцько-берестейської діацезії велике значення мала олицька колегіальна школа, аналогічна з катедральними і за участю у її заснуванні єпископа, і за своїм відношенням до олицького колегіата (капітули), і за своєю подальшою долі (вона була перетворена в 30-х рр. XVII ст. в духовну семінарію).

В 1588 р. власник містечка Олика Станіслав Радзивілл, ревний католик, поновив олицький костел, який був зневажений попереднім власником-кальвіністом, і зобов'язав настоятеля утримувати, між іншим, "*для обучения детей годнаго ученаго и старательного юношу*"[5]. В цьому ж році прибув у свою єпархію новий луцький єпископ Бернард Мацієвський, який одразу звернув увагу на сумне положення

© О.Згерська

своєї діацезії. В зв'язку з тим, що єпископи і члени капітули ще в XV ст. переїхали до м. Яново, то ця віддаленість верхівки відобразилась в Луцьку на відсутності церковної дисципліни і слабкій освіті священиків. Серед ксьондзів траплялися люди, які не знали навіть короткого катехізису. В зв'язку з цим новий єпископ, користуючись ревністю Станіслава Радзивілла до католицької церкви, переконує і допомагає йому обновлювати олицькі церкву і школу. В 1593 р. була надана нова фундація олицькому костелу, що відобразилося й на положенні школи. Саме бакалавру або її ректору, людині із науковим ступенем і доброї моралі, назначено було 140 флоринів в рік, йому також не заборонено було брати і з інших доходів за своє навчання.

2. Парохіальні.

До катедральних шкіл приєднується велика численність парохіальних, котрі були розсіяні на усіх українських землях. Пропонуючи тут перелік таких шкіл, ми не видаємо його за повний, а дивимося на нього як на матеріал для майбутньої статистики парохіальних римо-католицьких шкіл Волині. На підставі джерел можемо стверджувати функціонування там п'ятьох парохіальних шкіл в XVI ст.: в м. Луцьку (1541 р.), м. Рівно (1548 р., кн. Беатою Острозькою)[6], с. Рудці (1563 р.)[7] і с. Білостік (1581 р.) та біля неї юхновецької (1540 р.)[8].

Прибуття в польсько-литовську державу єзуїтів спричинило незначний вплив на розвиток волинських парохіальних шкіл: вони збільшуються в тій же послідовності, як і до цього. Єзуїти майже не турбувалися про шкільну освіту народу та про відкриття парохіальних шкіл. Так як їм передусім необхідно було привернути до церкви і до свого ордену впливових особистостей в державі, то вони і відкривали свої колегії в таких місцях, де контингент вихованців міг би складатися переважно із дітей аристократії, шляхти, міщан.

Устрій римо-католицьких парохіальних шкіл Волині в XVI ст. був самий примітивний. Багато із них засновувалися з єдиною метою, – підтримувати красу богослужіння, то й програма в них широтою не відрізнялася: спів, читання і письмо, інколи рахування складали увесь їхній курс. І у всякому випадку єдності освітнього плану у всіх волинських школах не могло бути, бо ними не керував один центральний орган. Фундатори шкіл могли вільно пред'являти до вчителів свої педагогічні вимоги.

3. Монастирські.

У багатьох домініканських монастирях існували конвентуальні студії. У них готували молодь до освячення на священицький сан, а священики до казнодійства. Були то переважно заняття граматики, філософії, казуїстичної і полемічної теології. Відомо, що такі заняття проводилися в луцькому монастирі[9].

В межах **православної конфесії** волинські школи поділялися на такі групи:

1. Вищі навчальні заклади.

З метою піднесення рівня освіти у другій половині XVI ст. в різних містах Волині започатковуються православні школи. Найславетнішою з них була Острозька Академія – перший в Україні вищий навчальний заклад. У тому, що Острог з другої половини XVI ст. перетворився в центр науки, освіти і культури всієї України завдячуємо, насамперед, великому оборонцеві православ'я і української культури, князеві Костянтину Острозькому. В 1577 р. князь Костянтин у своєму замку в Острозі побудував школу і друкарню. Школа, або як її ще називали Академія "вільних наук" ділилася на дві частини: молодшу і старшу. У молодшій викладалися три науки: граматика, риторика й діалектика, а в старшій – чотири: арифметика, геометрія, музика й астрономія.

Першим ректором Острозької академії був письменник-полеміст і громадський діяч, редактор острозької Біблії 1581 р. Г.Д.Смотрицький. Він же очолював цілий гурт вчених, які працювали не тільки в Академії, але й в інших ділянках культурної праці. Серед них були Дем'ян Наливайко, Тимофій Михайлович, Василь Сурозький, Діонісій Палеолог, Москопус, Кирил Лукарис, Ян Лятос, Іван Федоров та ін. Видатними учнями Острозької академії були гетьман Петро Конашевич-Сагайдачний, автор "Граматики церковно-слов'янської мови" і майбутній архієпископ Мілентій Смотрицький, відомий на Св. Горі Афону чернець Іов Княгинський, перекладач з грецької на Берестейському Соборі 1599 р. ієромонах Киприян та багато інших, які були знані на всій Україні і навіть за її межами. Острозька академія, яка в наш час відроджується знову, мала тоді великий вплив на відкриття братських шкіл у Володимирі-Волинському, Львові, Луцьку[10].

Для тогочасних наукових і навчальних закладів дуже важливим було питання їх матеріального забезпечення. Як випливає з виявленого нещодавно заповіту Гальшки (Єлизавети) Острозької, саме ця жінка стала фундаторкою навчального закладу в Острозі. В цьому документі, укладеному в м. Турові 16 березня 1579 р., Гальшка застерігає, щоб всі нею надані орендні та записові листи і, зокрема, на шпиталь і Острозьку академію "зберігали би силу"[11].

2. Парохіальні школи.

До другої половини XVI ст. відноситься відкриття Ільїнської школи у Володимирі, де, здається, вже давно існувало соборне училище. Каштелян брацлавський Василь Загоровський, перебуваючи в татарському полоні, 11 липня 1577 р. склав духовний заповіт в силу якого піп і диякон Свято-Ільїнської володимирської церкви мав одержувати по три копи в рік, а дяк – шість: "*а то для того дъяку доброму болшъ, абы вставичне въ той белой избе противъ шпиталное чорное избы мешкаючи, дети, которые на науку будутъ ему давати, а Богу и людемъ добрымъ вдячне училъ*". В цій же школі мали навчатися "*Руское науки въ писме светомъ*" сини самого Загоровського, коли їм виповниться сім років. А втім, опікунці надавалась можливість вчити їх вдома, запросивши дяка[12].

3. Монастирські школи.

Окрім парохіальних, відомі й монастирські школи. Маємо дані одного документа, який свідчить про існування школи в Зимненському монастирі (поблизу Володимир-Волинська). У приписі на "Законоправиле или Номоканоне" 1565 р., який був написаний в зимненському монастирі: "*почахъ азъ…*" Феодор, син зимненського архимандрита, "*тогожде и учёнъ .. и похотех написати сіе писаніе*"[13].

Названими школами далеко не вичерпується кількість православних навчальних закладів до XVI ст. Їх, без сумніву, було значно більше, якщо Одерборн міг зробити таке спостереження, що у руських вони завжди находяться при церквах. Про це свідчать також дані відносно освіченості різних станів. І якщо в 2-й половині XVI і в 1-й половині XVII ст. особливо часто порушувалося питання про західноукраїнську неосвіченість, так це тільки тому, що при співставленні з освітою, яку давали іновірні школи, особливо яскраво виділявся низький рівень освіти православного народу.

Православні західноукраїнські школи до половини XVI ст. зберігали традиції давніх руських училищ.

Характер і зміст шкільної науки стояли у тісному зв'язку з церковно-богослужбовими книгами. Це відкривається з того, що у величезній кількості місць, де дяк міг вчити дітей, під руками були тільки ті книги, за якими здійснювалося богослужіння. Найулюбленішою книгою для навчання майже увесь час і усюди був Псалтир.

Відносно програм наших шкіл в XVI ст. збереглося свідчення Одерборна, котрий говорить, що в церковних школах навчають слов'янській грамоті, молитвам до Пресвятої Діви Марії і святому Миколаю, трохи зміненому апостольському символу (тобто нікейськоцароградському) і псалмам Давида[14].

Вищі стани не завжди задовольнялися парохіальними школами і домашніми педагогами. Вони часто або відправляли своїх дітей до краківського університету та інших іновірних шкіл. Слідом за аристократією ішла шляхта і навіть міщани.

Однак, кількість домашніх вчителів і суспільних далеко не відповідала кількості бажаючих навчатися.

4. "Небратські" школи.

На території українських земель в кінці XVI ст. виникло багато училищ монастирських, парохіальних, приватних, більшість котрих зобов'язана своїм існуванням просвітницькій діяльності братств, яка пробудила життєдіяльну енергію приватних осіб, переважно вищих станів. Так, у 1586 р. стає відомою володимирська соборна школа з "*уставником*"[15]. За пропозицією князя К.Острозького вона в 1588 році була перетворена вищим духовенством в училище з двома бакалаврами, які викладали грецьку і слов'янську мови[16]. Однак митрополит Макарій мав сумнів щодо цих реорганізацій, так як за цим мало слідувати багато фінансових витрат, на які вище духовенство навряд чи погодилося[17].

Протестантські школи.

За оцінкою багатьох дослідників, налагодження і широке впровадження вже з другої половини XVI ст. шкільної справи стало важливим здобутком протестантизму. Й.Лукашевич, аналізуючи освітню діяльність протестантів, зазначав, що саме через неї відбувалася популяризація нової віри, оскільки їхні школи "*засновувались насамперед для цього*"[18]. Однак таку ж пропагандисько-виховну мету у своїй просвітницькій практиці висували також католики і православні. Школа стала основною ідейною зброєю єзуїтів у їхньому контрреформаційному наступі. Натомість важливою прикметою протестантських шкіл, що у XVI ст. відрізняла їх від багатьох релігійних навчальних закладів, була особлива присутність світського начала: нововірчі школи створювалися не як вузько-богословські заклади, а спрямовувались, передусім, на виховання широко освіченої, ерудованої людини, готової для участі у політичному і культурному житті. За словами В.Біднова, "*знання, що давали католицькі і протестантські школи, були значно вищі тих, що виносила наша молодь із своїх православних шкіл, і*

більше відповідали практичним потребам Польсько-Литовської держави, а тому наші молоді люди, особливо з вищих верств громадянства, охоче йшли до тих шкіл, щоб підготуватися до заміщення адміністративних, судових та інших посад"[19]. Це згодом взяли на озброєння передові діячі православної церкви у справах реформи шкільної освіти в Україні.

В усіх протестантських течіях України існувала розгалужена мережа шкіл, які створювалися майже при кожній громаді. Безумовно переважна більшість шкіл відкривалась у містах і містечках, що були власністю патронів. Перше місце за кількістю шкіл посідали кальвіністи і социніани.

Більшість ***кальвіністських*** шкіл розташовувалась на литовських, білоруських і західноукраїнських землях. Вони створювалися майже при кожній громаді. Це були, здебільшого, школи початкові або середні: у них навчали граматиці, риториці, діалектиці, арифметиці, геометрії, астрономії й музиці (так звані сім вільних наук).

Звернімо увагу, насамперед, на ***школи вищого ступеня*** (тобто п'ятикласні). В них, окрім згаданих предметів, викладали теологію, філософію, право, етику.

О.Левицький знаходить згадку про вищий реформатський заклад в Острозі. Вона особливо цікава у зв'язку з подібністю навчальної програми Острозької академії до програм західноєвропейських протестантських академій. Це привернуло увагу І.Соколова, який спробував простежити спільні риси у діяльності протестантських і православних навчальних закладів. Цю спільність історик вбачав не лише у формі і засобах навчання, а й у самому змісті, тематичному спрямуванні навчальних програм, або, як зазначав автор, "*у курсі всіх наук (крім державного права і німецької мови, яких не викладали в Острозькій школі)*". Це також стосується братських православних шкіл: "*Вплив протестантської педагогіки і літератури найочевидніше відчутний в устрої трьох шкіл: львівської, віленської та київської*", а також "*в діяльності луцької греко-слов'янської школи*"[20]. Зрештою, у багатьох братських школах викладали православні полемісти, просвітителі, погляди яких були близькими до реформаційних. В Острозькій академії працювали випускники протестантських шкіл; православний осередок Острога підтримував зв'язки з кальвіністськими і соціанськими освітніми центрами Підляшшя і Волині, нововірчими громадами в Лабуні, Острополі, Староконстянтинові й у самому Острозі.

Не випадково протестантські школи були в пошані серед шляхтичів усіх польсько-литовських земель. Все більше українських і білоруських юнаків переходило до них із католицьких шкіл. Деякі русини самі ставали викладачами, і не тільки руської мови, а й різних наук[21]. Поширеною була також практика виховання юнаків із шляхетських сімей при домівках протестантських вельмож, де молодь здобувала освіту й водночас готувалася до майбутньої суспільної діяльності.

Социніанські школи в Україні були не менш численними, ніж кальвіністські і також мали високий науковий рівень. За словами К.Харламповича, "*із 150 социніанських польсько-руських громад рідко яка не мала своєї школи і рідко яка не була керована освіченішими пасторами, котрі пройшли закордонні університети*"[22]. На думку А.Савича, навіть ті школи, що "*були у Коронній Польщі, правили за освітнє вогнище й для руської молоді; отак, наприклад, як Любартівська школа, що її заснував люблінський воєвода Микола Фірлей, і Люблінська школа, де навчалося багато української молоді*"[23].

Кальвіністи втратили багато своїх шкіл, котрі перетворювалися на социніанські після переходу їх засновників або патронів до антитринітаріїв. Такі, наприклад, школи берестецька, дубенецька. Остання почала проводити антитринітарські погляди приблизно з 1560 р., коли вона була доручена ректору Станкару, котрий втік або був вигнаний із Пінчова за поширення аріанських думок. Ймовірно, Станкар здійснив у дубенецькому училищі той план, котрий виклав у передмові до написаних ним канонів, у яких заявляв, що в школі мають викладатися чисте богословіє, мови, діалектика, риторика. Під час його ректорства дубенецьке училище досягло такого рівня, що в ньому нараховувалося до 300 шляхетських дітей при 5-ти вчителях. Однак смерть фундатора Стадницького була причиною занепаду дубенецького училища[24].

Шкільна діяльність протестантів, хоча і була спричинена передусім конфесійними завданнями, об'єктивно мала прогресивне значення. Це був ефективний засіб наукової освіти, шлях впровадження ренесансно-гуманістичних ідей у загально-культурний процес.

Отже, з XVI ст. помітне духовне піднесення українського народу, яке проявилося в усіх сферах життя українського суспільства, зокрема, в шкільництві. Чинником цього процесу був розвиток реформаційного руху, котрий сприяв відродженню християнських конфесій, самоочищенню та пробудженню до духовної праці, поширенню на українських землях ідеї європейського гуманізму, нових досягнень філософської думки, освіти, культури.

В той час, коли вище духовенство створювало нові школи та реорганізовувало старі з метою популяризації своєї віри і протидії протестантизму, українська інтелігенція дбала про підвищення

рівня освіти в народі. Вагомий внесок в духовний та культурний розвиток українського суспільства здійснив кн. К.Острозький, заснувавши вищий освітній осередок в Острозі, сприяючи розвитку школи у Володимирі тощо. Серед католиків та протестантів також були патріотично настроєні шляхтичі, які дбали про розвиток української молоді. Це, насамперед, Станіслав Радзивілл та Василь Загоровський.

Разом з тим, розвиток українського суспільства відбувався за рахунок втрати православними своїх вірних. Хоча і були майже при кожній православній церкві школи, однак вони були низького рівня, не відповідали вимогам тогочасного суспільства, Острозька Академія не могла задовольнити попит усіх бажаючих мати вищу освіту, і тому багато української молоді їхало навчатися до іновірних закордонних навчальних закладів.

---

[1]Źródła dziejowe. – T.IV. – Warszawa, 1877. – N 122.
[2]Królik L. Organizacja diecezji łuckiej i brzeskiej od XVI do XVIII wieku. – Lublin, 1983. – S. 315 – 316.
[3]Архивъ Юго-Западной Россіи. – Ч. I. – Т. I. – К., 1859. – № 48.
[4]Архивъ Юго-Западной Россіи. – Ч. III. – Т. I. – К. 1863. – № 37.
[5]Харлампович К. Западно-русские православные школы. – Казань, 1898. – С. 15.
[6]Харлампович К. Вказ. праця. – С. 21.
[7]Królik L. Вказ. праця. – S.317.
[8]Харлампович К. Вказ. праця. – С.21, 23.
[9]Królik L. Вказ. праця – S.365.
[10]Історія міст і сіл Української РСР. Ровенська обл. – К., 1973. – С. 433.
[11]Мицько І.З. Острозька Слов'яно-греко-латинська академія. – К., 1990. – С. 21.
[12]Архивъ Юго-Западной Россіи. – Ч. I. – Т. I. – К., 1859. – № 16.
[13]Цит. за: Харлампович К. Вказ. праця. – С. 200.
[14]Цит. за: Грушевський М. С. Історія України-Руси. – Т. 6. – К., 1995. – С. 334.
[15]Левицкий О. Историческое описание владимиро-волынского успенского храма. – К., 1892. – С.75.
[16]Архивъ Юго-Западной Россіи. – Ч. I. – Т. I. – К., 1859. – № 55.
[17]Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. – СПб., 1887. – Т.IX. – С.445.
[18]Łukaszewicz J. Historia szkół w Koronie i w Wielkim Księstwie Litewskiem. – Poznań, 1849. – T. 1. – S. – 357, 358, 362.
[19]Біднов В. Школа й освіта в Україні// Українська культура. – К., 1993. – С.49.
[20]Соколов И. Отношение протестантизма к России. – М., 1880. – С. 426 – 428.
[21]Соколов И. Вказ. праця. – С. 423.
[22]Харлампович К. Вказ. праця. – С. 162.
[23]Савич А. Нариси з історії культурних рухів на Вкраїні та Білорусії в XVI – XVIII в. – К., 1929. – С. 57.
[24]Харлампович К. Вказ. праця. – С. 163.

Анатолій ТКАЧУК
Луцьк

НЕПРАВОСЛАВНА ШКОЛА НА ВОЛИНІ у XVI – XVII столітті

Стан національної освіти на Волині у XVI – XVII ст. відображав відсутність в українців власної державності. За таких умов синонімом освіченості значною мірою лишалося православ'я, оскільки церква слугувала для українців єдиним інститутом вираження власної самобутності.

У XVI ст. православні волиняни вступили в безпосередній контакт з католиками – поляками. Суперництво між ними загострювалося у різних сферах, в тому числі і в релігійно-культурній полеміці, і українська еліта, за великим рахунком, цю полеміку програвала. Цей процес відбився і на розвитку освітньої системи Волинського краю. Крім православних навчальних закладів відкриваються латинські, вірменські, єврейські школи. У другій половині XVI ст., особливо після Берестейської унії 1596 року, представники різних релігійних напрямів та течій, які заполонили Волинь, починають організовувати розгалужену мережу своїх навчальних закладів, які користувалися авторитетом в середовищі дрібної шляхти.

Помітну і неоднозначну роль в освіті Волині відігравали латинські школи, що почали виникати в кінці XV – першій половині XVI ст. Безперечно, що латинські школи, прямо чи опосередковано були носіями ідей католицької експансії. Але з другого боку, саме вони, озброївши своїх вихованців знанням латини, без якої не існувало середньовічної науки і вищої освіти, відкрили їм двері до західноєвропейських університетів. Латинські школи в джерелах згадуються випадково. У Луцьку, до кінця XVI ст. існувало лише дві латинські школи: при Катедральному костелі Святої Трійці та при костелі Святої Діви домініканського монастиря[1].

Троїцька катедральна школа була розташована в межах окольного замку в спеціальному приміщенні при мурованому костелі. На кінець XVI ст. вона була досить багатолюдною і трималася незалежно, конфліктуючи як з міщанами так і з замковою владою. Одним з бакалаврів школи був Мартин Нездановичь, який часто брав участь разом із старшими школярами в суперечках з міщанами. Постійне протиставлення Троїцької школи як місту, так і замку свідчить про її орієнтацію на підготовку освіченого апарату нижчих церковнослужителів і працівників канцелярії, що вела широке діловодство в статусі великої судово-адміністративної установи.

Перша згадка про Мар'їнську школу при домініканському монастирі, розташованому за межами замку на території міста, датована 1571 роком. Ця школа виконувала функції елементарної латинської школи. Її бакалаври в судових книгах Луцька виступають під назвою "луцкий бакаляр". Серед них часто згадується отець Куницький "бакаляр в святом письме", який прийняв цю посаду після Томаша Буйновського[2].

У першому десятиріччі XVII ст. на базі Катедрального костелу виникає єзуїтська резиденція, а згодом колегія, що автоматично скасувала Троїцьку школу. Що стосується Мар'їнської школи, то вона занепала, перетворившись на невеличку школу елементарного типу, яка постачала вихованців для єзуїтів.

Після переходу українських земель під владу Польщі за Люблінською унією 1569 року і особливо після Берестейської унії 1596 року на Волинь почали прибувати проповідники найрізноманітніших релігійних спрямувань (кальвінізму, соцініанізму, лютеранства), котрі здобули певний вплив в середовищі дрібної шляхти і звернули на себе увагу саме справою організації шкіл.

На рубежі XVI – XVII ст. навчальні заклади на Волині були представлені здебільшого католицькими, часто єзуїтськими школами – колегіуми. У них навчалися діти польської та української шляхти, а також заможних селян.

Єзуїти – члени найбільш консервативного католицького ордену "Товариство Ісуса", створеного в 1534 році Ігнатієм Лайолою. На Волині вони з'явилися на початку XVII ст. для боротьби проти Реформації та для зміцнення папської влади і католицизму.

© А.Ткачук

Єзуїти почали організовувати колегіуми, розраховані на молодь не лише католицького, але й православного віросповідання. Такі колегіуми були організовані в Кременці, Острозі, Луцьку, Клевані, Висоцьку. У Луцьку єзуїти розгортають свою діяльність з 1604 року і через чотири роки відкривають колегіум. На відміну від інших єзуїтських колегіумів тут викладалася старослов'янська мова. Це робиться для того, щоб залучити до цього навчального закладу дітей з сімей православних.

Будівництво приміщень і утримання учнів та вчителів здійснювалося за рахунок пожертв та інших прибутків. В 1609 році луцькі єзуїти отримали дозвіл польського короля Сигізмунда III на купівлю ділянок для будівництва нового колегіуму та костелу. Не виключено, що проект будівництва був розроблений архітектором М.Гінтаом за участю італійського архітектора Я.Бріано[3].

Костел будувався вздовж стін Окольного замку і був завершений Мацеєм Маєм у 1610 р. Споруда містила три поверхи і до наших днів зберегла свою величність. В цілому луцька єзуїтська школа давала непогану освіту і в перспективі мала шанси перетворитися у вищий навчальний заклад.

Єзуїтські школи на Волині були замкнутими і часто закритими закладами – інтернатами. В них навчалися діти, які були відірвані від батьків, сім'ї, оскільки поступали сюди на кілька років під виключний вплив наставників – єзуїтів. Ніякого контролю своїх закладів зі сторони світських осіб, а тим більше зі сторони міщан – осіб недворянського походження – єзуїти не допускали.

Наука в єзуїтських школах носила схоластичний характер, але основна увага приділялася основним наукам: граматиці, риториці й поетиці[4].

Колегіуми складалися з п'яти класів. В трьох нижчих викладалася граматика, латинь, грецька, польська і церковнослов'янська мови, в двох вищих – риторика, діалектика, частково філософія та історія. Все навчання велося на латинській мові, яка була панівною мовою католицької церкви.

Навчальні заклади в єзуїтів були побудовані за принципом змагання – конкуренції між учнями: весь клас поділявся на дві групи ("римляни" і "карфагенці"). Перевірка знань учнів проводилася у формі своєрідного бою – змагання; кожна погана відповідь кого-небудь з "римлян" викликала велике задоволення з боку "карфагенців".

Вихованці єзуїтської школи уміли вести теологічні диспути і виступати з промовами, оскільки риториці та діалектиці відводилося важливе місце. Бажаючи привернути на свою сторону молодь, єзуїти організовували публічні виступи та шкільні вистави. Більшість єзуїтських шкіл не забезпечували повного циклу отримання грамоти і складались з трьох класів, де вивчалася мова, початки діалектики і риторики[5].

Уся методика в навчальній та виховній роботі була заснована на формуванні в школярів навичок спілкування один з одним. Єзуїтська система виховання формувала в учнів переконаність у тому, що всі засоби придатні для досягнення поставленої мети.

Більше половини усіх православних вихованців (Сапіги, Острозькі) по закінченню колегіумів стали ярими католиками або ж уніатами. Наприклад, Ієронім Загоровський, який походив із шляхетної родини, що володіла селом Старий Загорів (Локачинський район) був вихований в православному дусі, однак потрапив на навчання до Люблінської школи єзуїтів. І в цьому немає нічого дивного. Багато волинських шляхтичів в той час, наслідуючи польських феодалів, віддавали своїх дітей до єзуїтських колегіумів.

Ієронім Загоровський у 1599 р. став членом цього войовничого чернечого ордену, де протягом п'ятнадцяти років проходив багатоступеневу підготовку і навчався в єзуїтській школі Каліша.

В 1701 р. єзуїти з'явилися у Кременці (нині Тернопільська область), а в 1731 р. ними було закладено великий кам'яний костел в ім'я Всесвітнього Духу Ігнатія Лайоли та Станіслава Кістки. При ньому одночасно були побудовані будинки єзуїтського колегіуму, в приміщеннях якого уже в першій половині XIX ст. було відкрито Вищу Волинську гімназію, перейменовану пізніше у Крем'янецький ліцей.

У XVII ст. з єзуїтськими успішно конкурували піарські школи, які утримувалися католицьким орденом Піарів. Ченці цього ордену з'явилися в Польщі у 1641 році і розгорнули активну діяльність, зокрема у Холмі. Невдовзі вони стали відкривати шестикласні школи й на Волині. В них переважно навчалися діти української шляхти, котрі, набуваючи схоластичних знань, ставали активними поборниками католицизму. Система навчання була поставлена за принципом, характерним для всіх католицьких шкіл. Такі школи існували в Любешові і Дубровиці.

На початку XVII ст. свої школи починає створювати уніатська церква. Організацією шкіл переважно займався чернечий василіанський (базиліанський) орден. Такі школи були відкриті при Дерманському, Зимненському та інших монастирях, у Рівному, Острозі, Володимирі[7].

Католицька верхівка всіляко намагалася нав'язати православному населенню свої ідеї, свою віру. Так вона хотіла перетворити місто Володимир в центр посилення і утвердження уніатства. Місто

стало резиденцією одного з ініціаторів церковної унії – єпископа Іпатія Потія, звідсіля також походив один з найфанатичніших проповідників уніатства Йосафат Кунцевич. Але більша частина жителів міста виступала проти унії.

Документів про освітні заклади Володимира до нас дійшло небагато. Найстаріший серед них, датований 1577 роком, містить згадку про "замочку" при соборі[8]. При ній було двоє постійних вчителів, з котрих один викладав грецьку, а другий – слов'янську мови. У 1595 році польський король надав привілей, яким було призначено прибутки з маєтків Спаського монастиря на її утримання, а пізніше, як вічний капітал записав 2 500 злотих польських[9]. На початку XVII ст. школа перейшла під єпископство Іпатія Потія і отримала субвенції. Наступник Іпатія Потія єпископ Іоахим Моравницький зреформував школу в 1670 році на колегіум. Це був середній навчальний заклад із шести класів, який був одним з найбільших в Україні. У різні роки він нараховував 300 – 400 учнів. Переважну більшість вихованців становили сини шляхти й уніатського духовенства[10].

Серед ченців-викладачів було чимало прибічників релігійного фанатизму, однак деякі з вчителів прагнули надати навчанню світського характеру. Тут було написано латинською мовою курс філософії і природничих наук, що містить докладний виклад вчення Коперника. Привертають увагу схеми руху планет, малюнки фізичних приладів, зображення органів людського тіла. Про високий рівень викладання у колегіумі свідчать рукописний курс з поетики, та й сам перелік дисциплін. Тут викладалася алгебра, ряд мов – серед них старослов'янська, англійська, італійська; вивчалися основи сільського господарства. Наприкінці XVII ст. при колегіумі діяла аптека. Навчався в цьому закладі, а згодом викладав риторику і поетику Теофан Прокопович – видатний філософ, просвітитель і письменник[11]. Окремі викладачі публікували свої тези наукових диспутів, які видавалися в друкарні Почаївського монастиря.

З Володимира розпочав свій шлях у науку відомий вчений в галузі фізики і математики, професор Віленського університету Степан Стубілевич. Ректором колегіуму був деякий час єпископ Абданк Скарбек Важинський.

У 1803 році колегіум перейшов під управління Волинського навчального округу і як усі школи підпорядковувався його начальнику Тадею Чацькому. Наприкінці XVIII ст. цей заклад занепав і нараховував лише 52 учні[12].

Крім католицьких та уніатських навчальних закладів на Волині у другій половині XVI ст. почали з'являтися протестантські школи. Поява протестантів була наслідком широкого реформаційного руху. Протестанти надавали великого значення організації шкіл, які створювали при дворах магнатів і шляхтичів, що підтримували реформацію. Рівень викладання вчителів був дуже високий. Навіть покровитель православних у Речі Посполитій Костянтин Острозький як взірцеву розглядав культурну, зокрема педагогічну діяльність протестантів-антитринітаріїв. Останні мали на Волині ряд шкіл, найбільші із яких були в Гощі та Киселині[13]. Вчителі-протестанти складали серйозну конкуренцію для католиків і православних і змушували їх серйозно задумуватися над питанням вдосконалення навчального процесу в своїх закладах.

В протестантських школах значне місце надавалося вивченню катехізису, єврейської, грецької, латинської, а також церковнослов'янської мов, риторики, діалектики і математики. Ці школи мали широку програму, що включала курс "семи вільних наук". Характерною їх рисою була віротерпимість. В цих навчальних закладах могли навчатися представники різних віросповідань, при чому прийняття протестантизму не було обов'язковим. В основному це були початкові, а часом і середні школи.

Наприкінці XVI – першій половині XVII ст. на території Волині значного поширення набуває соцініанство – радикально-реформаційна течія раціоналістичного спрямування. В основі доктрини соцініан лежало положення, що Бог не вимагає вірити в те, що людина не може сягнути розумом. Прихильників цієї течії часто іменували аріанами, а то й просто єретиками. Вони створити собі релігію без таємниць, в якій у ніщо не вірять[14].

Соцініани заснували свої громади у ряді містечок та сіл. Як правило при кожній соцініанській громаді відкривалась школа. Такі школи діяли в Гощі, Черняхові, Ляховицях, Острозі, Рафалівці[15].

Соцініанська педагогіка перебувала на рівні найкращих досягнень тогочасної європейської педагогічної думки. Вчителі-соцініани намагалися використовувати останні наукові відкриття. Про рівень їхньої педагогічної майстерності дають повне уявлення підручники "Математичні настанови" (1630) І.Стегмана-Старшого та "Основи етики" (1635) Іона Крелля.

З соцініанами співробітничав Я.А.Коменський, який пропагував спільно організувати міжнародний педагогічний колегіум, котрий би протистояв єзуїтським школам.

Одним з перших вищих навчальних закладів соцініан на Волині була школа в містечку Киселин

Володимирського повіту (нині с. Киселин Локачинського району). Її було засновано у 1614 р. аріянином Остафієм Кисилем (Гізелем), родині якого належало це містечко. Він став і першим ректором школи. Це була освічена людина, яка володіла кількома мовами, мала літературний хист. У 1631 – 1632 роках написав і видав у друкарні Себастіяна Стернацького свій твір "Антопологія" – полемічну відповідь на "Апологію" Мелетія Смотрицького, який перейшов до уніатів і критикував православних за їхні зв'язки з реформаторами. На посаді ректора Остафій Кисіль був до 1634 р. Його наступниками були на ректорстві відомі Людвік Галайзен, Петро Стегманн, Теодор Сигмонд.

Після смерті Кисіля містечко і школа переходить до Юрія Чаплицького, якого польський уряд переслідував за надання на своїх землях притулку аріанам.

На базі Киселінської школи згодом сформувався вищий навчальний заклад. Це сталося у 1638 році, коли припинив своє існування культурно-освітній центр соцініан – Раківська академія[16].

Після закриття цього закладу частина викладачів переїхала до Киселина. Зусиллями Матвія Твердохліба, Якуб Гриневича-Гіжановського (Яна Трембіцького) та Луки Рупневського тут був створений вищий навчальний заклад з філіалом в Береську (нині Рожищенський район)[17]. Правда, він не міг претендувати на офіційне звання академії чи університету. Адже звання надавалося лише королівським урядом, який вороже ставився до єретиків-соцініан.

У справі, що порушувалася урядом Польщі проти шляхтичів Чапличів Шпановських, у володіннях яких був Киселин, вказувалося, що вони "начали якусь академию в Киселине без позволения Речи Посполитой, приватно на заряженья людей молодых фундовать… а Ракова блюзнерцов под протекцию свою взявши…"[18].

Киселинська школа не поступалася офіційно визнаним вищим закладам України. Навіть противники соцініан називали її академією.

У школі, поряд з вище згаданими посібниками "Основи етики" І.Крепя, "Математичні настанови" І.Стегмана-Старшого, використовувалися також підручники Я.А.Коменського. Викладачі були ознайомлені з найновішими досягненнями тогочасної педагогічної науки. Вони одержували таку саму, а то й більшу платню, як і соцініанські проповідники. Школа носила демократичний характер, тут навчалися молоді люди різного стану.

Соцініани на Волині зазнавали переслідування з боку католиків. Уже в 1640 р. луцький католицький єпископ Андрій Гембицький та володимирський плебан Станістав Урбанович поскаржилися на соцініан – волинських шляхтичів Юрія, Андрія, Олександра Чапличів у суд, вимагаючи закриття шкіл у нашому краї. Цю вимогу задовольнив Люблінський трибунал 1644 року, який закрив Киселинську школу, в якій був тоді пастирем Андрій Вишований. І хоч з того часу діяльність соцініанської школи була під забороною на Волині, Киселинська школа проіснувала фактично до кінця 50-х років XVII ст., тобто до вигнання соцініан з Речі Посполитої[19]. При цьому погромі слава Киселина погасла, приміщення школи переробили на костел і келії для монахів кармелітів.

Учителі аріанства (Людвіг Гільйсен, Петро Стегманн, Федір Симонг, Андрій Вишований, професор Криштоф, Ян і Петро Статаріуси), які проживали у містечку були вигнані[20].

На жаль, про цей навчальний заклад дослідникам відомо небагато. Викладачі змушені були конспірувати свою діяльність. До того ж всі документи соцініани вивезли з собою в еміграцію. Проте, це не дає підстави забувати про один з перших вищих закладів на українських землях.

Таким чином, поява католицьких, уніатських, протестантських шкіл на Волині у XVI – XVII ст. відбилася на загальній організації шкільної освіти, яка носила релігійний характер. Наявність навчальних закладів, що належали різним конфесіям стимулювала між педагогами різних шкіл конкурентну боротьбу. Вчителі, щоб не лишитися без роботи, змушені були використовувати нові досягнення науки, удосконалювати навчальний процес і саму систему шкільної освіти.

---

[1]Яковенко Н.М. Латинські школи на Волині // Минуле і сучасне Волині. – Ч. 2. – Луцьк, 1985. – С. 227.

[2]Труды общества исследователей Волыни. – Житомир, 1902. – Т. 1. – С. 72.

[3]Літопис Волині. – Вінніпег, 1982. – С. 39.

[4]Очерки истории и педагогической мысли народов СССР с древнейших времен до конца XVII в. – М., 1989. – С. 268.

[5]Мединский Е.Н. Братские школы Украины и Белоруссии в XVII – XVIII веках и их роль в воссоединении Украины с Россией. – М., 1954. – С. 72, 80.

[6]Теодорович Н.И. Историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии. – Почаев, 1889. – С. 203.

[7]Цинкаловський О. Стара Волинь і Волинське Полісся. Краєзнавчий словник від найдавніших часів до

1914 року. – Вінніпег, 1984. – Т.1. – С. 143.
[8]Ісаєвич Я.Д., Мартинюк А.І. Володимир-Волинський. Історико-краєзнавчий нарис. – Львів, 1983. – С. 27.
[9]Левкович І. Нарис історії Волинської землі. – Вінніпег, 1953. – С. 19.
[10]Теодорович Н.И. Город Владимир Волынской губернии в связи с историей Волынской епархии. Исторический очерк. – Почаев, 1893. – С. 75.
[11]Крип'якевич І.П. Історія України. – Львів, 1992. – С. 270.
[12]Пастернак Є. Нарис історії Холмщини і Підляшшя. – Вінніпег-Торонто, 1989. – С. 29.
[13]Батюшков П.Н. Волынь. Исторические судьбы Юго-Западного края. – СПб., 1888. – С. 73.
[14]Кралюк П.М. Киселинська академія / Волинський календар. – Луцьк, 1992. – С. 18.
[15]Цинкаловський О. Назв. праця. – С. 145.
[16]Кралюк П.М. Соцініани на Волині // Радянська школа. – 1989. – № 2. – С. 92.
[17]Труды общества исследователей Волыни… – С. 301.
[18]Теодорович Н.И. Историко-статистическое описание… – С. 309.
[19]Кралюк П.М. Киселинська академія… – С. 19.
[20]Цинкаловський О. Назв. праця. – С. 150.

Павло РУДЕЦЬКИЙ
Луцьк

ЖИДИЧИНСЬКИЙ МОНАСТИР В РЕЛІГІЙНОМУ ЖИТТІ ВОЛИНІ XVI – першої третини XVII століття

До найпомітніших релігійних, культурних та освітніх осередків України належав Жидичинський монастир. Він знаходився поряд з Луцьком (7 км від міста). Жидичинський Миколаївський монастир розташовувався в орбіті Луцька, так само як в орбіті Києва перебував Лаврський, а Перемишля – Спаський монастирі.

Обитель належала до самих ранніх монастирів Волині і діяла вже в XIII ст.. На це вказує літопис, де йдеться про те, що Данило Галицький в 1227 р. їздив в Жидичин поклонитися і помолитися Святому Миколаю[1]. Величність монастиря пов'язана з культом Св. Миколая Мирлікійського, який здавна і чи не найбільше, з поміж інших святих, шанований на Волині. Це підтверджує Миколаївська церква та ікона Святого в монастирі, а також однойменна церква в Луцьку.

Жидичинський монастир знаходився під юрисдикцією Луцько-Острозької єпархії. Так 1507 р. Сигізмунд I на прохання К.І.Острозького надав йому монастир у пожиттєве користування. Тобто князь отримав право наставляти архімандрита і отримувати прибутки від архімандрії.

Після смерті К.І.Острозького Жидичинський монастир і надалі залишався в управлінні короля. На це певною мірою вказував відкритий лист Сигізмунда Августа до володимирського старости Федора Сангушка про охорону земельних володінь архімандрії[2].

До смерті жидичинського архімандрита Іони (1570 р.) настоятелі монастиря не носили єпископського сану. Так 1547 р. Луцько-Острозький єпископ Федосій Гуревич отримав від короля лист з забороною збору серебщини в помістях Жидичинського монастиря, бо це за давнім звичаєм повинні робити архімандрити[3].

Після смерті жидичинського архімандрита Іони монастир відійшов в управління Луцько-Острозького єпископа Іони Борзобагатого єпископа Красненського. Владика отримав монастир ще в 1569 р. і був першим з луцьких єпископів, що мали титул жидичинського архімандрита. Разом з своїми дітьми та родичами владика керував монастирем, дбаючи в першу чергу про особисту користь. У 1570 р. він відібрав в с. Жабці двір від слуги брацлавського воєводи кн. Романа Сангушки Марка Федоровича. Останній побудував двір ще за жидичинського архімандрита Іони, у якого служив[4].

Іона Борзобагатий почував себе повним господарем у єпархії. При обміні церковних земель він підписувався під документами, використовуючи титул жидичинського архімандрита[5]. Така діяльність єпископа, ймовірно, була однією з причин відбору у нього монастиря. Це за наказом короля, при допомозі озброєного загону, зробив у 1580 р. київський воєвода кн. К.Острозький[6].

У 1580 Стефан Баторій надав Жидичинський монастир єпископу Меглинському Феофану Греку[7]. Проте і надалі Іона Борзобагатий управляв монастирем. Щоб прискорити виконання свого рішення польський король надіслав лист К.Острозькому з повелінням захищати єпископа Меглинського Феофана Грека від луцького владики, який як вказував Феофан, розорив монастирські скарби[8]. Ці дії мало вплинули на Іону Борзобагатого. Так як в 1582 р. король повторює свій наказ про призначення Феофана Грека жидичинським архімандритом, а 1583 р. наказує єпископу Борзобагатому віддати звіт в управлінні монастирем Михайлу Мишці – каштеляну Волинської землі[9].

Подальші дії Іони Борзобагатого змушують Стефана Баторія вдатись до силових методів. Некерований єпископ був проголошений банітом за насильницьке вигнання Феофана Грека з монастиря. Луцький староста Олександр Пронський вислав на монастир, в якому засів єпископ, свого підстаросту з загоном, які не змогли захопити монастир. Лише наступного 1584 р. староста, використавши роту жовнірів, вибив Борзобагатого з монастиря і залишив там залогу з підстаростою[10]. При цьому з монастиря були викинуті кістки сина і невістки владики, що були там похоронені.

© П.Рудецький

За монастир весь час велись суперечності. Значною мірою це було спричинене багатством архімандрії, а також політикою короля, який часто міняв тут архімандритів. Так, коли настоятелем був Феофан Грек, обитель у 1585 р. захопив єпископ Галицький і Львівський Гедеон Балабан[11]. Через рік Сигізмунд III своєю грамотою узаконив це захоплення. Гедеон Балабан застав обитель в непривабливому стані. У ньому жив лише один священик Федір. Церква дерев'яна, що знаходилась біля мурованої, мала жалюгідний вигляд – була пограбована, з впалою покрівлею[12].

Доля Жидичинського монастиря значною мірою залежала від релігійних подій державного масштабу. Підготовка та проведення Берестейської унії 1596 р. спричинили зміну в управлінні Жидичинським монастирем. Виступивши проти Кирила Терлецького, одного з активних учасників підготовки Берестейського собору 1596 р., а також прийнявши в останньому участь на стороні православних, як депутат від Руського воєводства, Гедеон Балабан настроїв проти себе вищу духовну та державну владу. Восьмого жовтня 1596 р. йому разом з племінником Григорієм, якому Гедеон в тому ж році передав управління Жидичинським монастирем і який 5 жовтня отримав митрополиче благословення на архімандрію, було оголошено митрополичим декретом анафему[13].

Жидичинський монастир – форпост православ'я на Волині, за намовою митрополита Михайла Рогози, король вирішив відібрати від Григорія Балабана, який прийнявши духовний сан, іменувався Гедеоном. Щоб не загострити до краю напружені стосунки передачею монастиря К.Терлецькому, який втратив авторитет в очах православних, Сигізмунд III вирішує прилучити обитель до Луцького староства. Останнє очолював Олександр Семашко, який на передодні унії прийняв католицизм.

В десятих числах жовтня 1596 р. О.Семашко отримує від короля дозвіл на управління монастирем. К.Терлецький не залишився осторонь престижної та прибуткової справи і 27 жовтня того ж року просив у короля привілеї на Жидичинський монастир. Сигізмунд III задовольнив прохання єпископа[14].

Підтримані польським королем К.Терлецький і О.Семашко спільно діяли проти Гедеона (Григорія) Балабана. Не змусивши жидичинського архімандрита добровільно передати монастир луцькому старості, підручні останнього 21 серпня 1597 р. вночі напали на обитель і погромили її. Побачивши незначний ефект від силового методу, слуги Семашка пішли іншим шляхом. Вони знайшли серед членів Жидичинської капітули двох ченців – Михайла та Іоана, які погодились на здачу монастиря і навіть висловили наклепи в адресу архімандрита[15]. Жидичинська архімандрія силою була відібрана від Гедеона Балабана луцьким старостою Олександром Семашком при сприянні Луцько-Острозького єпископа К.Терлецького. У 1597 р. король звернувся до капітули і підданих монастиря з повідомленням про відібрання від Гедеона Балабана Жидичинської обителі і передачі її К.Терлецькому з наказом виявити новому архімандриту належну покору[16].

Через два тижні Гедеон Балабан силою повернув собі монастир. Це трапилось значною мірою тому, що Жидичинський архімандрит і його дядько Львівський владика Гедеон Балабан мали підтримку зі сторони жидичинських православних крилошан (членів капітули). Розуміючи, що К.Терлецький – ініціатор вигнання архімандрита з монастиря – не залишить його у спокої, Гедеон Балабан на початку жовтня 1597 р. подав скаргу до Луцького земського суду[17]. В основному судовий процес тривав між Гедеоном (Григорієм) Балабаном і О.Семашком, який був звинувачений архімандритом у збройному нападі на монастир.

В листопаді 1597 р. Семашко помер, і справу до своїх рук взяв К.Терлецький. Відчуваючи підтримку Сигізмунда III, луцький єпископ використовував будь-які форми боротьби за Жидичинську архімандрію. Проте підтримка православними Гедеона Балабана змусила польського короля до більш поміркованої політики стосовно архімандрита. На прохання депутатів сейму 7 травня 1603 р. Сигізмунд III ліквідовує судове рішення про накладання баніції на Гедеона Балабана.

В травні 1607 р. помер К.Терлецький[18]. Люблінський трибунал, де в останній інстанції слухалась справа про збройний напад 1597 р. на Жидичинський монастир, оголосив вічну баніцію Василю Свищовському, одному з його учасників. Остаточно конфлікт між Жидичинською архімандрією в особі Гедеона Балабана і уніатською церквою завершився втручанням капелана краківського і володимирського старости Януша Острозького. При сприянні останнього була ліквідована баніція Свищовському, і справа вирішена полюбовно. Під квитовим записом, який це посвідчив, власноручно підписались крім архімандрита Балабана жидичинські крилошани: ієромонах Діонісій та ієродиякон Митрофан[19].

З ігуменів Жидичинського монастиря в XVI – першій третині XVII ст. Гедеон Балабан був одним з небагатьох, хто дійсно відстоював інтереси архімандрії. Хоча при цьому він використовував різні методи, часто силові, вони в переважній більшості були відповіддю на спроби обмеження прав монастирських підданих.

Жидичинський монастир відігравав також помітну роль в політичному житті держави. Архімандрит Іона поряд з іншими поважними особами Волинської землі присягав 1569 р. польському королю. Не змігши через хворобу принести присягу у визначений день 16 червня, настоятель обителі просив королівського комісара Станіслава Масальського прийняти від нього присягу окремо, про що останній просив короля[20].

Значна частина суспільно-політичних подій у місті не відбувалась без участі жидичинського архімандрита. Він був присутній при люстрації Луцького замку 1545 р.

Про авторитет Жидичинського монастиря свідчить участь його архімандритів в торгових угодах між високими посадовими особами. 1536 р. жидичинський архімандрит Варсонофій був взятий комісаром родиною Семашків при продажі ними війтівства Луцького великій княгині Боні. Документи, пов'язані з майновими справами Луцько-Острозької єпархії, поряд з іншими юридичними особами, підписувались жидичинським архімандритом.

Поряд з Волинськими магнатами та релігійними інституціями жидичинський архімандрит був зобов'язаний утримувати кілька городень Луцького замку. За люстрацією Луцького замку 1545 р. одна з городень утримувалась з монастирських помість і була в доброму стані[21]. Про вигляд трьох інших городень Жидичинського монастиря ревізори не згадують. В документі відзначається лише, що утримувались вони з помість Паложат і Буремця[22].

Вагоме місце Жидичинського монастиря, яке він посідав серед релігійних центрів України, значною мірою визначалося його міцним економічним станом. Частково про це свідчить наведена вище зміна власників та настоятелів монастиря. Великий князь або польський король не лише з власної ініціативи надавали архімандрію в управління, часто монастирські володіння та статки були причиною боротьби за нього. У 1569 р. Андрій Русин-Берестейський – луцький староста, наречений владика Пінський і Туровський, який клопотався на Люблінському сеймі про отримання Луцької єпіскопії, через пана Загоровського, спробою підкупу королівської влади намагався отримати Жидичинську архімандрію[23].

Основу економічного стану Жидичинської архімандрії складали маєтки та інша нерухомість. Фактично з початку окресленого в статті періоду в XVI – першій третині XVII ст. зустрічаємо документи про пожертвування монастиреві. 1500 р. датується грамота Парфенія Владимировича на ім'я жидичинського архімандрита Арсенія про надання монастиреві частини села Ахматова з ставом, млином, сіножатями, полями на вічні часи. За це Володимирович просив архімандрита вписати його до пом'яника монастиря[24].

На 30-ті рр. XVII ст., як подає О.Баранович, Жидичинський монастир володів 291 димом в наступних помістях: Жидичин – 61 дим, Сапогів – 16, Клепачів – 23, Жабка, Желізці – 7, Рокині – 21, Боголюбове – 36, Нувжель – 27, Липляни – 2, Залучче – (село спустошене), Буремець, Підгайці – 46, Омеляник Малий – 3, Дворище Гараймовське – 2, Васильовичі – 8, Дідовичі – 15, Сопотовичі – 4, Козин Став – 3, Луцьке – 5[25].

Крім визначених О.Барановичем кількості димів, Жидичинський монастир також володів у цих же помістях полями, ставами, млинами, сіножатями і т.д. Поряд з цим нерухому власність монастиря складали грунти в с. Надчицях Луцького повіту[26]. З угоди жидичинського монастиря з Брацлавським каштеляном Мацеєм Стемпковським про мирне врегулювання межових суперечок, дізнаємось про монастирський маєток в с. Лучиці. В селах Березки і Рудолєво проживали піддані, які сплачували монастиреві десятину. Матеріали судової справи Жидичинського монастиря з кн. Сангушками і Заславськими інформують про спільні землі обителі і князів в с. Солтисах Луцького повіту[27].

1593 р. датується позов Андрію Ківерецькому до Луцького земського суду в справі за скаргою Жидичинського монастиря про наїзд на монастирське урочище Гримяче. У 1606 – 1611 рр. велась судова справа між Жидичинським монастирем і луцьким підкоморієм Яном Харлинським про спільні ґрунти в с. Борохів Луцького повіту. Поблизу с. Кульчин архімандрія володіла лісом і сіножатями[28].

Крім монастиря в цілому, нерухомою власністю у вигляді сіножатей і бортних дерев володіла монастирська церква Св. Миколая.

Власність монастиря складало також рухоме майно, яке часто грабувалось при нападах на монастир при зміні архімандрита.

Монастирська власність нагромаджувалася починаючи з часу заснування обителі. Досить часто вона була предметом судових справ, що тягнулись роками. Частково, хоча в переважній більшості декларативно, захист монастирської власності здійснювався великими литовськими князями і польськими королями. 1539 р. датується відкритий лист, вже згаданий в роботі, Сигізмунда Августа Володимирському старості Федору Сангушку про охорону земельних володінь Жидичинського монастиря, яка проводилась ним самим при допомозі місцевих органів влади.

Багатство і достаток Жидичинської архімандрії того часу свідчить, певною мірою, про міцність позицій православ'я на Волині.

Загалом функціонування Жидичинського монастиря – важливий фрагмент історії релігійного і культурного життя на Волині.

---

[1]Літопис Руський. Переклад Махновця. – К., 1990. – С. 383.
[2]Центральний державний архів України в Києві (далі ЦДІА). – Ф. 2071. – Оп. 1. – Спр. 237. – Арк. 23 – 25.
[3]Архив Юго-Западной России, издаваемый Временной Комиссией для разбора древних актов (далі Арх. ЮЗР). – Ч. 1. – Т. 6. – С. 49.
[4]ЦДІА. – Ф. 25. – Оп. 1. – Спр. 12. – Арк. 209.
[5]Арх. ЮЗР. – Ч. 1. – Т. 1. – С. 140.
[6]Там само. – С. 144 – 152.
[7]Там само. – С. 138 – 140.
[8]Там само. – С. 152.
[9]Там само. – С. 159.
[10]Там само. – С. 186.
[11]Там само. – С. 191.
[12]Там само. – С. 232.
[13]Арх.ЮЗР. – Ч. 1. – Т. 6. – С. 192, 195.
[14]Там само. – С. 197 – 198.
[15]Там само. – С. 130 – 131.
[16]Там само. – С. 199.
[17]Там само. – С. 166.
[18]Там само. – С. 362, 370.
[19]Там само. – С. 453 – 454.
[20]ЦДІА. – Ф.25. – Оп.1. – Спр.11. – Арк.279.
[21]Zrodla dziejowe. – Warszawa, 1877. – T.6. – S.43.
[22]Там само. – С. 50.
[23]Левицький О. Внутрішній стан західно-руської церкви в Польсько-Литовській державі в кінці XVI ст. та Унія. – Львів, 1990. – С. 39.
[24]ЦДІА. – Ф. 2071. – Оп. 1. – Спр. 119. – Арк. 27.
[25]Баранович О. Залюднення України перед Хмельниччиною. Волинське воєводство. – К., 1930. – С. 39.
[26]ЦДІА. – Ф. 2071. – Оп. 1. – Спр. 236. – Арк. 18.
[27]Там само.
[28]Там само.

Вікторія ОНІЩУК
Луцьк

УКРАЇНІЗАЦІЯ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ НА ВОЛИНІ в 20-х роках XX століття

Ситуація українського населення Волині, що за Ризьким договором (1921 р.) опинилося в складі Польщі, характеризувалася, передусім, прискоренням національних процесів, в яких чи нане йважливішу роль відігравала релігія і церква.

В Російській імперії православна церква вважалася незаперечно російською, всі православні – росіянами, а Україна носила назву "Юга Россіі". Та саме відокремлення від одновірної держави стало основною причиною загостреного усвідомлення українцями своїх національних та релігійних особливостей. Свідома частина української громадськості розгорнула могутній рух за українізацію православної церкви в Польщі, який вже від часу свого зародження був приречений на невтомну боротьбу впродовж усього міжвоєнного двадцятиліття. Сприяло цьому внутрішнє положення самої церкви. Православне духовенство, що опинилося в православній церкві в Польщі майже цілком було російським, а передусім, російською була ієрархія. Це духовенство не полишало надії на відновлення Російської імперії, намагалося всілякими засобами боронити російськість церкви. Проявом тої російськості була російська вимова старослов'янських літургійних текстів, російська мова в церковній адміністрації, в навчанні релігії в школах.

Український церковний рух спочатку був представлений лише невеликою частиною національно свідомого духовенства та нечисельною інтелігенцією. Українські церковні діячі ставили за мету надання православній церкві в Польщі українського характеру, а то й бачили її осередком національного життя. Проте всі здобутки та невдачі українського церковного руху швидше всього залежали від позиції польських урядових кіл. Так, позиція уряду щодо українського національно-релігійного руху на початку 20-х років характеризувалася переплетенням двох різних концепцій. З однієї сторони уряд не підтримував українського церковного руху, але й не був зацікавлений у збереженні російського характеру церкви. Політика дерусифікації межувала з намаганнями не допустити вирішення цього питання на користь українців. З іншої ж сторони спостерігається низка поступок щодо національно-церковного питання, зокрема у мовній галузі. Але ці поступки швидше можна розцінювати як поступки тактичні, втілення їх в життя сприймалося без великого ентузіазму.

Осередком українського національно-церковного руху стала Волинська єпархія – найбільша в Польщі щодо числа православних вірних, що на 1921 р. становили 74,2% населення[1]. За даними Волинського воєводського управління в 1921 р. на Волині нараховувалося 799 православних парафій[2]. Отож, саме на Волині починав зароджуватись та міцніти український церковний рух. Його основними вимогами було впровадження української мови до літургій та церковної адміністрації, переклад богослужбових книг українською мовою, висвячення єпископів-українців, навчання релігії в школах українською мовою, виділення усіх українських парафій в окрему єпархію на чолі з єпископом українцем та ін.

Гасла українізації з'явилися одночасно з організаційним становленням самої церкви і підносили їх самі церковники. Першим кроком в цій справі став Волинський єпархіальний з'їзд духовенства і мирян, скликаний єпископом Діонісієм у Почаєві 3 – 10 жовтня 1921 р.

Незважаючи на опір частини проросійськи настроєного духовенства, щодо українізації церковного життя з'їзд ухвалив: "Жива віра вимагає й живої мови в молитвах і в службі Божій, через те треба перейти од церковно-слов'янської мови до народної, живої мови української. Але перехід той має відбутись поступово, в міру того, як будуть перекладатись і ухвалюватись авторитетною Церковною Владою подібні богослужбові книги. До служби Божої на церковно-слов'янській мові з вимовою українською, приступити негайно"[3].

На засіданні Священного Синоду 16 червня 1922 р. після заслухання рапорту єпископа Діонісія в справі українізації православної церкви в Польщі було вирішено благословити вживання в слов'янській богослужбовій мові народної української вимови й читання Слова Божого українською мовою в тих випадках, коли це буде визнано за необхідне[4].

© В.Оніщук

Доклався до національних стремлінь українців і митрополит Юрій. Міністр військових справ у своєму листі до міністра віросповідань згадує про митрополита Юрія як про піонера українського церковно-релігійного руху, який, будучи за походженням українцем, за час свого правління систематично українізовував Православну церкву на Волині і, незважаючи на погрози, на звільнені парафії призначав українців. Його діяльність знаходила підтримку місцевого населення[5].

Ступивши на шлях здобуття незалежності Православної церкви в Польщі від Москви, митрополит Юрій поплатився життям, загинувши від рук великоруського шовініста Смарагда.

У 1923 р. в сан митрополита було возведено волинського архієпископа Діонісія, який згодом зайняв ворожу позицію щодо українського церковно-релігійного руху. Та відчуваючи могутній поштовх Почаївського з'їзду і незважаючи на відсутність єдиного координаційного центру, український церковний рух міцнів і з ним мусили рахуватися.

Питання про допущення мови населення в Богослужіннях знову було предметом обговорення на засіданні Синоду 3 вересня 1924 р., внаслідок чого було вирішено допустити вживання української, білоруської, польської і чеської мов у тих богослужбових чинах, текст яких схвалено вищою церковною владою і в тих парафіях, де цього захочуть парафіяни[6].

Прийняті ухвали дуже повільно впроваджувалися в життя, ігнорувалися зрусифікованим духовенством. Не були вони з ентузіазмом сприйняті і польським урядом. Так у листі до Волинського воєводи від 23 вересня 1925 р. міністр віросповідань вказував: "Державні власті не мають прихильно ставитись до українізації Православної церкви. Українізація православного життя на Волині … призводить до відокремлення волинського православ'я від решти православ'я в Польщі, послаблює впливи центральної духовної влади у Варшаві і загрожує об'єднанням волинського православ'я з національною Київською церквою"[7].

Одним з найголовніших чинників національно-церковного руху була українська громадська організація "Просвіта". Ще в 1920 р. Рада товариства зверталася до єпископа Діонісія з проханням, щоб у луцькому соборі служба Божа відправлялася з українською вимовою старослов'янських літургійних текстів і проповіді виголошувалися українською мовою[8].

В той час в центрі церковно-релігійного життя Волині опинився відомий громадський діяч, голова Володимирської "Просвіти" лікар Арсен Річинський. З 1924 р. він редактор часопису "На Варті" – першого українського видання в Польщі, яке вело боротьбу за розмосковлення Православної церкви на українських землях. Навколо А.Річинського гуртуються свідомі українські діячі.

У Рівному 26 вересня 1926 р. відбувся з'їзд українських культурно-освітніх організацій Волині за участю представників Галичини, Холмщини, Полісся. На цьому з'їзді А.Річинський висунув на обговорення питання про церковні справи, внаслідок чого було укладено і подано митрополиту Діонісію меморіал, в якому висувалися вимоги українізації церковного життя на Волині[9].

Саме після Рівенського з'їзду А.Річинський подав ідею скликання в Луцьку українського з'їзду. Здійснення такого задуму було реальним, перш за все, у зв'язку з деякими змінами в політиці польського уряду щодо українців після травневого перевороту маршала Пілсудського. "З приходом до влади маршала Пілсудського ... церковна політика польського уряду у відношенні до православної церкви стала на шлях сприяння українському церковно-православному рухові в його боротьбі за визволення православ'я в Польщі від характеру й духу "російськості"..." – писав І.Власовський[10].

Делегація від українського православного населення Волині звернулася до міністра віросповідань з проханням про надання дозволу на проведення з'їзду[11]. Таке прохання було звернуто і до митрополита Діонісія[12].

На початку лютого 1927 р. дозвіл було отримано від урядових сфер у Варшаві[13]. Проте ієрархів Православної церкви налякала ідея скликання такого з'їзду. Церковне керівництво розпочало широку кампанію проти організаторів, застосовуючи тиск і навіть погрози.

З огляду на загострення ситуації в лютому 1927 р. Синод прийняв постанову про проведення плебісциту для вияснення відношення народу до церковно-слов'янської мови в церкві. З цього приводу "Рідна церква" повідомляла, що у м.Рівному протоієрей Рогальський запропонував духовенству свого деканату завчасно підготовлене ним прохання про недопущення українізації церкви і змушував його підписувати. А в м.Турийську благочинний Концевич теж агітував духовенство висловитися проти українізації, на що не погодилася частина священиків[14].

Подібні приклади дають можливість зрозуміти, наскільки об'єктивними могли бути результати плебісциту.

Церковне керівництво не могло задовольнитися намаганнями довести те, що народ сам не бажає українізації літургій. Розуміючи, що український церковний з'їзд може об'єктивно висвітлити позицію громадськості в цій справі, ієрархія вдалася до більш рішучих кроків. На засіданні Синоду

26 лютого 1927 р. було прийнято рішення, в якому вказувалося, що програма Луцького з'їзду перевищує компетенцію подібних з'їздів, а склад не відповідає його меті і завданням. Синод визнав запланований з'їзд за "недоцільний і непотрібний з церковної точки зору". Було наказано всьому духовенству Православної церкви в Польщі "під страхом канонічної відповідальності" не насмілюватися брати участі в тому з'їзді[15].

Незважаючи на це, ідея з'їзду зацікавила українську громадськість. При повітових Просвітах почали створюватися церковні комітети, які розсилали по Волині відозви до населення, закликаючи підтримати з'їзд.

Організатори з'їзду розпочали широку агітаційну кампанію. Серед населення розповсюджувалися листівки, в яких звучав заклик до парафіян кожного села надіслати на з'їзд своїх представників, надавши їм письмові уповноваження, підписані односельчанами.

На нараді Оргкомітету 25 березня було вирішено провести повторний плебісцит серед українського населення з метою виявлення відношення громадськості до української мови Богослужінь. Розроблені і розповсюджені тексти заяв мали підписати всі парафіяни, які підтримують рух за українізацію церкви[16].

Власовський І. засвідчує, що такі заяви надійшли з 572 сіл Волинської єпархії; малі села надіслали від 50 до 80 підписів дорослого населення, більші – близько 300 підписів[17].

Однак такі заяви не були розповсюджені по всіх селах єпархії, а там, де вони були отримані, досить часто прихильники українізації зустрічалися з пасивним, а то й ворожим ставленням духовенства. Отже результати плебісциту були далеко не повними, та навіть наведені вище цифри яскраво свідчать про розгортання українського церковного руху.

Незважаючи на перешкоди, 5 червня 1927 р. з'їзд розпочав роботу. З огляду на відсутність представників духовної влади, він отримав назву "з'їзду мирян-українців у церковних справах". На з'їзд прибуло 484 делегати з Волині, Холмщини і Полісся, 8 представників Сейму і Сенату, 22 особи від громадських організацій та політичних партій, що діяли на Волині, група журналістів та гості[18].

На розгляд засідань було винесено 8 питань, що стосувалися церковно-релігійного життя українського населення в Польщі.

На підставі відповідних доповідей було винесено цілу низку резолюцій, в яких представники української громадськості домагалися: "на всіх землях, де проживає українська людність, мовою православного Богослужіння повинна бути лише мова українська"; призначити на три єпископські кафедри на землях з переважаючою більшістю українського населення єпископів-українців; вимоги парафіян про відправу Богослужінь українською мовою задовольняти без відмовок і відтягувань; українізувати діловодство православної церкви; навчання дітей-українців вести їх рідною мовою; усунути з займаних посад скомпроментоване духовенство і призначити на ті місця відповідних осіб, які при призначенні повинні ствердити перед комісією знання української мови; виділити кошти на переклади та видання Богослужбових книг та релігійної літератури[19].

Під час роботи Луцького з'їзду спостерігалося деяке розмежування в поглядах делегатів. Зокрема посли Сейму С.Підгірський та С.Козіцький були прибічниками радикального вирішення справи українізації церкви і вважали за необхідне, в разі невиконання вищою церковною владою вимог з'їзду, розірвати відносини з митрополитом і священним Синодом. Але позиція послів С.Підгірського та С.Козіцького не була прийнята учасниками з'їзду. Члени президії підкреслювали, що прибічників українізації ще не багато. Більша частина православних українців ще займає ворожу щодо українізації позицію. Президія радила іти до українізації православної церкви шляхом пропаганди серед населення[20].

Як виконавчий орган з'їзду було обрано Український церковний комітет на чолі з А.Річинським. Діяльність цього комітету проявлялася у розміщенні статей в пресі, розповсюдженні серед населення листівок та комунікатів з повідомленнями про ситуацію в Православній церкві, закликами до боротьби за українізацію церковно-релігійного життя.

У відповідь на дії діячів українського церковного руху митрополит Діонісій скликав у Почаєві 16 – 17 червня 1927 р. альтернативний з'їзд православних повітових протоієреїв всієї єпархії і проросійськи настроєних кандидатів від парафій. Це зібрання зайняло відкрито ворожу позицію щодо рішень Луцького з'їзду. Було висунуто вимоги, в яких наголошувалося, що літургійною мовою повинна бути виключно мова церковно-слов'янська. Делегати вимагали від митрополита Діонісія, щоб він звернувся до народу з відозвою, в якій би закликав припинити українізацію Богослужінь[21].

Постанови Почаївського з'їзду викликали загальне обурення українського населення і ще зміцнили негативне ставлення до ієрархії.

В цей час Український церковний комітет продовжував свою діяльність, ведучи пропаганду серед

населення, проводячи повітові та окружні церковні з'їзди. Зокрема 6 листопада 1927 р. повітовий церковно-народний з'їзд відбувся у Володимирі Волинському. В роботі з'їзду взяли участь більше 260 делегатів, представники адміністративної влади, кореспонденти, гості. Робота завершилася прийняттям резолюцій, які знову ж таки були відгуком постанов Луцького з'їзду[22].

Бачачи такий розмах діяльності українців митрополит Діонісій, після узгодження з Синодом, запросив в грудні 1927 р. до себе представників Комітету. Розмова велася про припинення їх діяльності, було навіть попереджено про можливість відлучення від церкви його членів[23].

Більш плідною для українців була конференція у митрополита 1 липня 1928 р. за участю представників Церковного комітету. На цій конференції було прийнято деякі узгодження між церковною владою і Комітетом. У зв'язку з цим 1 серпня 1928 р. митрополит оголосив відозву до православного населення, в якій вказував, що не бачить ніяких перешкод для ведення літургій українською мовою, якщо того бажає населення, але не слід проводити українізацію там, де немає щодо того згоди парафіян[24].

В цей час відбулися зміни у відношенні польської влади до Комітету. Влітку 1928 р. за розпорядженням з Варшави, Волинський воєвода видав наказ про ліквідацію Церковного комітету[25].

Власовський І. вважає, що однією з найвагоміших причин зміни відношення уряду до Церковного комітету був меморіал, надісланий ним до Всесвітньої християнської конференції в Лозанні в якому досить гостро змальовувалося положення православ'я в Польщі, і який "далеко не був актом дипломатичної вмілості"[26]. Забезпечуючи участь митрополита Діонісія в тій конференції, польський уряд ставив за мету утвердити в православному світі автокефалію Православної церкви в Польщі і взагалі піднести престиж польської держави.

Розпорядження воєводи про закриття Церковного комітету не зупинило українського церковного руху, він охоплював дедалі більше парафій і знаходив бурхливе обговорення в періодичній пресі.

Так, широкого розголосу набули події з питань українізації у Володимирі, який на той час став центром національно-релігійного життя.

Бурхливі події у Володимирі були спричинені намаганням прихильників церковно-слов'янської мови в Богослужіннях повернути собі Свято-Успенський Собор, який володимирчанам вдалося українізувати в 1925 р.

В "Українській ниві" від 8 квітня 1927 р. було опубліковано лист парафіян володимирського Собору, складений на парафіяльному зібранні 20 березня 1927 р. Українці Володимира висловлювали протест проти передачі Собору для слов'янської відправи літургій, посилаючись на постанову Синоду від 3.IX.1924 р., за якою було дозволено українське Богослужіння[27].

Подальше загострення конфлікту змусило володимирчан шукати справедливості у вищої церковної влади та уряду. Делегація від парафіян володимирського Собору відвідала міністра віросповідань Добруцького і подала йому декларацію для Синоду за підписом 1500 парафіян володимирського Собору, в якій парафіяни домагалися української відправи Богослужінь. Представників парафії було відправлено і до митрополита, але митрополит так і не прийняв делегатів[28].

Процеси українізації торкнулися і Хресто-Воздвиженської церкви м. Ковеля. Парафіяни неодноразово зверталися до настоятеля протоієрея Левицького з проханням ведення Богослужінь українською мовою, та щоразу наражалися на відмову. Тоді протоієрей Левицький написав до митрополита Діонісія протест проти українізації церкви і змушував парафіян, не читаючи його, підписувати[29].

До когорти вищезгаданих священиків належав і отець Микола Шумський з с. Сикунь Ковельського повіту[30].

У листі з с. Лопушно Кременецького повіту також повідомлялося, що парафіяни вже двічі зверталися до вищої церковної влади з проханням запровадити в своїй церкві українські Богослужіння. Та ці домагання успіху не мали[31].

Отже, український національно-релігійний рух не був справою лише передових громадських діячів. Він охопив широкі верстви православного українського населення. Українського духовенства, яке прислухалося до вимог своїх парафіян, було зовсім мало. Тому на місцях цей рух полягав у боротьбі за українізацію Богослужінь з проросійськи настроєним духовенством та невеликими групами парафіян, які це духовенство підтримували.

22 серпня 1928 р. на нараді в українських церковних справах митрополит ствердив, що в парафіях перехід до української мови літургій повинен відбуватися лише в тому випадку, коли є "єдинодушиє", тобто, коли всі без винятку парафіяни цього бажають[32]. Така позиція митрополита знову призвела до загострення стосунків і до розриву А.Річинського з церковною владою. В кінці листопада 1928 р. він оголосив про свій вихід зі складу Митрополитальної ради, пояснюючи свій крок такими словами: "...українські церковники в липні 1928 р. пішли на заклик митрополита Діонісія до згоди, виявивши

відданість православній вірі, лише поставили умову, що церковна влада вживе необхідних засобів до оздоровлення нашого церковно-громадського життя. На жаль, нічого з цього вища церковна влада не виконала, навпаки, вона виявила тенденцію залишити все по-старому, затримавши й надалі систему протекціонізму й визиску церковного майна, фактично скасувала соборне начало в церкві, відтягує висвячення українських єпископів і проводить досі стару русифікаторську політику..."[33].

У відповідь на це Священний Синод на засіданні 15 квітня 1929 р. "за ворожу і шкідливу для Православної церкви діяльність" піддав А.Річинського анафемі[34].

Цей синодальний акт викликав масове обурення громадянства, яке почало звертатися до церковної ієрархії з листами протесту та меморіалами. Зокрема, І.Власовський звернувся до митрополита Діонісія у "Відкритому листі", в якому стверджував, що А.Річинського відлучено від церкви "як провідника українського церковного руху". Власовський наводить цілу низку фактів, які стверджують неправомірність і аморальність синодальної постанови[35].

Також у відповідь на вищезгадані події зі сторінок "Української ниви" звучав голос протесту посла Петра Певного[36].

Цими подіями можна завершити перший період розгортання українського національно-релігійного руху, який охопив період 20-х років XX століття і відзначився дуже великим зростом національної свідомості українців і досить бурхливими подіями в релігійному житті української громадськості, які принесли значні здобутки в справі українізації Православної церкви в Польщі і, зокрема, на Волині.

---

[1]Церква і нарід. – Ч. 4. – 1937. – 15 лютого. – С. 136.
[2]Archiwum Akt Nowych (AAN), Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświacenia Publicznego (M WR i OP), sygn.337.
[3]AAN, M WR I OP, sygn. 129.
[4]Archiwum Metropolji Prawosławnej (AMP), R-VI – 1A // 483.
[5]AAN, M WR i OP, sygn.21.
[6]AMP, R-1 – 9C // 849.
[7]AAN, M WR I OP, sygn. 25.
[8]Савчук Б. Волинська "Просвіта". – Рівне, 1996. – С. 84.
[9]На Варті. – № 19 – 20. – 1926. – листопад – грудень. – С. 9.
[10]Власовський І. Нарис історії Української Православної церкви (XX ст.). Частина друга. – Нью-Йорк – Бавнд-Брук, 1975. – С. 52.
[11]Державний архів Волинської області (ДАВО). – Ф. 46. – Оп. 9. – Спр. 699. – Арк. 4.
[12]AMP, R-II // 1380.
[13]Річинський А. Критичний розгляд постанови Священного Синоду про заборону Українського церковного з'їзду. – Варшава, 1927. – С. 8.
[14]Рідна церква. – 1927. – 3 листопада. – С.21.
[15]AAN, M WR I OP, sygn. 163 – 164.
[16]Власовський І. Вказ. праця. – С. 81.
[17]Савчук Б, Вказ. праця. – С. 56.
[18]ДАВО. – Ф.36. – Оп. 13-а. – Спр. 238. – Арк. 1.
[19]Там само. – Арк. 24, 26 – 28.
[20]Там само. – Арк. 1 – 2.
[21]AAN, M WR I OP, sygn. 229.
[22]Рідна церква. – 1927. – 30 листопада. – С. 8 – 11.
[23]Власовський І. Вказ. праця. – С. 56.
[24]Papierzyńska-Turek M. Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia 1918 – 1939. – Warszawa, 1989. – S. 217.
[25]Ibid. – S. 215.
[26]Власовський І. Вказ. праця. – С. 57.
[27]Українська нива. – 1927. – 8 квітня. – С. 4.
[28]Там само. – 1928. – 16 грудня. – С. 3.
[29]Там само. – 23 листопада. – С. 3.
[30]Там само. – 16 грудня. – С. 3.
[31]Там само. – 1 грудня. – С. 3.
[32]Власовський І. Вказ. праця. – С. 60 – 61.
[33]Українська нива. – 1928. – 16 грудня. – С. 3.
[34]Державний архів Тернопільської області. – Ф.148. – Оп.5. – Спр. 205. – Арк. 2.
[35]Власовський І. Вказ. праця. – С. 64.
[36]Українська нива. – 1929. – 15 червня. – С. 5.

Іван ДАНЮК
Київ

МИХАЙЛО ГРУШЕВСЬКИЙ ПРО НАЦІОНАЛЬНЕ САМОПІЗНАННЯ ТА НАЦІОНАЛЬНЕ ВІДРОДЖЕННЯ

Проблеми національного самопізнання та національного відродження постійно знаходилися в полі зору видатних представників українського національного руху. Одне з чільних місць у цьому плані належить вченому та політичному діячу кінця XIX – першої третини XX ст. Михайлу Грушевському.

Михайло Грушевський цими проблемами займався фактично протягом всього свого творчого життя. Варто зауважити, що вирішення даних проблем у Михайла Грушевського знаходимо на двох рівнях діяльності – політичної і наукової. Ці два рівні діяльності взаємно доповнювали один одного, а тому не важливо, в якій формі він вирішував вищеозначені проблеми – у формі політичної діяльності чи наукової праці. Навіть після повернення в Радянську Україну вчений продовжує висвітлювати проблеми національного відродження і національного самопізнання, однак у доступній йому формі – наукової роботи.

Політичною діяльністю вчений займався менше, ніж науковою – близько 20 років (з 1905 по 1924 р.). І хоча політична діяльність вченого була досить інтенсивною, однак кульмінаційним піком діяльності М.Грушевського справедливо вважають його перебування на посаді голови Української Центральної Ради у 1917 – 1918 рр. Не будемо детально зупинятися на даному питанні, оскільки останнє широко висвітлено у літературі.

До проблеми самопізнання нації Михайло Грушевський підходив насамперед як історик. Адже саме історія, як мало яка наука, дає цілісне розуміння власної нації, висвітлюючи політичні, економічні, соціальні, культурні та низку інших відносин протягом тривалого історичного процесу.

Найбільший внесок у національне відродження України Михайло Грушевський зробив завдяки публікації своєї багатотомної "Історії України – Руси". Так, у передмові до першого видання цієї фундаментальної праці, автор писав наступне (зберігаємо правопис та стиль): "Минї мило, що вихід сеї книги припадає на столїттє нашого національного відродження; нехай вона буде йому привітом! Вправдї невеселий переважно образ дає нам наша історія, сумнїйший може часом нїж иньші, але суспільність, що має віру в себе, мусить мати і відвагу глянути на неприкрашену правду свого минулого, щоб зачерпнути в нїй не зневіру, а силу. "Увъсте истину, и истина свободить вы!" – сю девізу дїячів нашого національного відродження можемо повторити й по пятьдесятьох лїтах, додавши тільки "волю" і "працю", як неминучих спутників знання в поході до забезпечення лїпшої будучности свому народу"[1].

Таким чином, ми бачимо, що Михайло Грушевський вважав пізнання народом своєї історії своєрідним очищенням. Сьогодні, констатуючи реальні історичні знання нашого народу, маємо визнати, що українська нація має пройти повторний "катарсис" з метою повернення історичної пам'яті та засвоєння уроків свого минулого.

Михайло Грушевський так відкликається про XIX століття, яке він вважав століттям національного відродження: "Імя "України" зростаєть ся з сими змаганнями і надїями, з сим бурхливим вибухом українського житя, що для пізнїйших поколїнь стає провідним огнем, невичерпним джерелом національного і суспільно-полїтичного усвідомлення, надій на можливість відродження і розвою. Лїтературне відродженнє XIX в. прийняло се ім'я для означення свого національного житя"[2].

Михайло Грушевський український історичний процес бачив схематично (виходячи із філософської концепції Г.В.Ф.Гегеля) – наступним чином: "Уживши старої історіософічної

© І.Данюк

термінольогії, сї дві доби політичного українського житя – стару, княжу, і новійшу – народню (козацьку), можна б назвати тезою й антитезою, що доходять до сінтези в столїтю українського відродженя”[3].

Вчений вважав український національний рух не випадковим, а цілком закономірним суспільним явищем: “Українство прогресивне, демократичне, соціяльне українство, що виражає стремління свідомої частини українського суспільства, це не теорема довільно вимишлена якоюсь кучкою людей, а органічний наслідок історичного процесу, логічний висновок з історичних умов українського життя та фактів його сучасних відносин”[4].

Великого значення Михайло Грушевський надавав українознавству. Ще в “Автобіографії” він говорив про те, що “Українознавство являється для мене будучою спеціяльністю, лише вагав ся з котрого боку підійти до нього: чи від славістики чи від історії”[5]. Наукове українознавство він трактував як “ріжні галузи науки, присв’ячені досліду і пізнанню українського народу і його території в сучасности і минувшости”[6].

Важливо вказати на бачення Михайлом Грушевським генезису поняття українознавства: “Поняття українознавства, як дослідження минулого і сучасного українського народу, його властивостей і особливостей, його території і різноманітних умов, які впливають на життя і розвиток, – могло сформуватися лише поступово і головним чином протягом минулого століття”[7].

Що ж стосується складових українознавства, то до останнього Михайло Грушевський відносив історію українського народу, українську мову і літературу, фольклор, економічну історію і економічну географію, економіку і статистику, археологію, етнологію, антропологію, фізичну географію, право, медичну статистику.

Можна зробити припущення, що відповідно поглядам Грушевського українознавство у своїй цілісності сприйняття об’єкта дослідження (України і українства як феномену світового масштабу) й було тим оптимальним засобом самопізнання нації, її рефлексії та в перспективі подальшого національного відродження.

Однак Михайло Грушевський як політик та вчений світового рівня ніколи не належав до прихильників замкнутості, а тому в політичній сфері висував проекти входження України спочатку у європейську, а потім і у світову федерацію.

Погляди Михайла Грушевського щодо європейської федерації актуальні і для сучасної історії, оскільки протягом останніх десятиліть все більше поглиблюється європейська інтеграція.

Звичайно, не варто розглядати відповідне твердження вченого як пророцтво, оскільки в першій чверті XX ст. ідея європейської та світової федерації розглядалася у тісній зв’язці із соціалістичним майбутнім планети. Нині українська держава поки що не є представленою в усіх європейських структурах (зокрема, у Європейському Союзі), хоча неодноразово заявляла про своє рішуче прагнення увійти до останніх.

Національне відродження неможливе без когнітивного елементу – національного самопізнання, адже тільки усвідомивши своє “Я” можна повноцінно його розвивати, відроджувати. А реалізація повною мірою національного самопізнання неможлива без системи освіти, тому Михайло Грушевський вказує: “Боротьбі за рідну мову і рідну школу мусимо присвячувати найбільше уваги…”[8].

Вперше необхідність запровадження українознавчих кафедр в усіх вузах України історик обґрунтував ще в 1907 році: “Тутешні університети й вищі школи в першій лінії повинні забезпечити й наукове розроблення ріжних галузей українознавства й їх научаннє, викладаннє”[9].

Виходячи із домінанти українознавства у національній системі освіти, вчений виділяв інші важливі проблеми, зокрема, зміст виховного процесу та мови викладання у школах: “Серед усїх потреб нашого національного життя потреба рідної школи найголовнїйша, бо народ, який не має своєї школи, може бути лише пасербом чужих народів, а нїколи не виб’ється на самостійну дорогу істнования”[10]. У своїй праці “Про українську мову і українську школу”, яка спочатку друкувалась частинами у газеті “Село” у 1910 – 1911 рр., він детально висвітлює проблему становища української мови в Російській імперії. Дуже важливим є той момент, що вчений бачив систему науки як постійний лозунг від початкових класів до університетської науки і звідти – до індивідуального осмислення кожного пізнавального явища.

М.Грушевський був переконаний у тому, що викладання українською мовою має пронизувати всю систему освіти – від початкової до вищої. Як слушно зауважує А.Веремчук, “на сьогодні залишається актуальним застереження М.Грушевського, що доки якась мова не має доступу до вищої школи, доки вона не слугує органом викладання в університетах та інших вищих школах, доки вона не стала знаряддям наукової роботи у викладі і в книжках, доти суспільство, народність,

що говорить цією мовою, буде відчувати себе у становищі "нижчої" культурно-неповноцінної народності[11].

Вчений розумів велике виховне значення історії. Тому він відводив важливе місце у виховному процесі викладанню історії України. Звертаючись до досвіду наших предків, Михайло Грушевський вказував на те, що вони: "Старалися, щоб їх ("оповідання про минувшину свого краю і народу" – *І.Д.*) на пам'ять учили підлітки та молоді люди і передавали потім у дальше поколіннє. Добирали й ріжних способів на те, щоб сі оповідання передавались з роду в рід, по можливості вірно й незмінно. Коли вивчать дітей змолоду, вони пам'ятають до старости, вчать дітей і внуків"[12].

В той же час Михайло Грушевський відзначав, що "навчання історії в українській школі" … "повинне вирватись з тих вузьких рамок і вийти на широкий простір універсалізму"[13], тобто те, що історія України має включати не лише історію українського народу (як історія Росії початку XX ст. включала історію лише російського народу), а й історію інших народів світу.

Однією із обов'язкових умов національної педагогіки є знайомство із екологічною культурою даного краю, його специфіки, своєрідності. "Вчування у красоти природи загострює змисли людини, дає їй невловимі враження, поглиблює чуття, а це дає зміст глибоких душевних зацікавлень"[14].

Михайло Грушевський вважав, що саме з природою пов'язані естетичні переживання, які "складають надзвичайну властивість характеру. Естетизм пронизує усі сфери життя: в поезії, в музиці, в одежі, в побуті, ставленні до природи, у високій моралі. Отже, важливо відмітити, що ефективне удосконалення людини, а також і цілого народу, досягається шляхом естетичних переживань у різних ділянках життя"[15]. Тому цілком логічно із цього випливає практична настанова: "Дітям слід прищепити розуміння того, що природа є жива, що вона – джерело нашого добробуту. А тому не нищити її, а старанно піклуватися про неї"[16].

А.Веремчук зауважує, що при аналізі праць Михайла Грушевського приходимо до висновків про актуальність поглядів вченого й педагога на використання фольклорного та обрядового матеріалу, народної пісні, всіх жанрів образотворчого та декоративного-вжиткового мистецтва у навчальному та позанавчальному виховному процесі для всебічного розвитку особистості, які полягали в наступному:

1. Народна педагогіка забезпечує єдність національного та загальнолюдського. Вона нерозривно пов'язана з мовою, історією, релігією, трудовою діяльністю.

2. До засобів народної педагогіки Михайло Грушевський відносив національні звичаї й традиції, обрядовість, фольклор, народно-поетичну і пісенну творчість, родинні реліквії.

3. Ефективності родинного виховання сприяє додержання принципів народності, природовідповідності й культуровідповідності[17].

Окрім змісту національної освіти, важливі також форми організації навчальних структур. Під час науково-педагогічної діяльності у Львівському університеті Михайло Грушевський вбачав свою місію у створенні в Галичині національної системи освіти. Саме з цією метою він у січні 1905 року зі сторінок "Літературно-Наукового Вісника" звернувся до галицької громадськості із закликом до закладання українських приватних гімназій[18]. Враховуючи ту обставину, що розбудова національної освітньої системи не отримувала підтримки (передусім фінансової) з боку австрійських та галицьких урядових та чиновницьких структур, вчений пропонував як стартовий капітал для фінансування приватного українського шкільництва використати кошти, зібрані українською громадськістю на будівництво театру. На жаль, ця пропозиція стала додатковим чинником охолодження стосунків між істориком та керівництвом національно-демократичної партії.

Система освіти здатна виховати національно свідомі кадри у більшій кількості (при існуванні мережі приватних шкіл) та кращої якості (виховання різнобічне), аніж це дозволяють зробити непрямі засоби впливу – театральні вистави.

Важливо зазначити, що на 1910 рік життя підтвердило правоту вченого у плані необхідності заснування приватних гімназій, оскільки на цей час у Галичині існувало 15 освітніх інституцій різного типу, в тому числі 6 гімназій.

Ідея видатного історика про більшу ефективність української приватної освіти значною мірою актуальна і для сучасної системи освіти в Україні. Не дивлячись на те, що ми маємо самостійну українську державу, підтримка останньою українського характеру системи освіти недостатня. Не варто розраховувати лише на державну підтримку (передусім фінансову) системи освіти, оскільки держава не в змозі через низку причин (передусім, через економічну кон'юнктуру) фінансувати українську освіту. Звичайно, є багато підстав для скептичних прогнозів, однак ентузіазм поряд із підприємливістю здатен привести до реалізації ідеї приватної української освіти через сто років після того, як одним із перших цю ідею висловив Михайло Грушевський.

Вчений, історик писав праці з проблем національної педагогіки і був досвідченим педагогом. Його педагогічна діяльність почалася у 1894 році у Львівському університеті і з невеликими перервами тривала до останніх років життя. М.Грушевського як видатного педагога високо оцінювало багато вчених, зокрема, його учень, а пізніше історик, І.Крип'якевич, який у своїй праці "Михайло Грушевський. Життя й діяльність" дав надзвичайно високу оцінку своєму вчителю[19].

Варто зауважити, що хоча вчений постійно працював у сфері вищої освіти, він також видавав підручники для початкової та середньої школи. В цьому плані варто передусім назвати підручник "Історія України: Приладжена до програми вищих початкових шкіл і низших кляс середніх шкіл", яка неодноразово перевидавалася тощо.

Таким чином, можна підсумувати, що Михайло Грушевський своєю політичною діяльністю та науковою творчістю значною мірою сприяв національному самопізнанню та відродженню. Особливо важлива у цьому плані наукова творчість та діяльність, насамперед у плані відстоювання концепції української національної освіти. Важливе місце в даній концепції вчений відводив українознавству, українській мові, українській історії, етнології та екологічній культурі на національній основі. На це були орієнтовані як його теоретичні праці, так і практична педагогічна діяльність.

[1]Грушевський Михайло. Передмова до першого видання // Історія України – Руси. Т.1. – К., 1991. – Сторінка в репринтному виданні не пронумерована. За загальною нумерацією – С. LXXXII.
[2]Там само. – С. 2.
[3]Там само. – С. 20.
[4]Грушевський М. Развитіе украинскихъ изученій въ XIX в. и раскрытіе въ нихъ основных вопросовъ украиновъдения / Переклад Л.Лимана //Український історик. Ч. 103. – 1989. – С. 176 – 177.
[5]Грушевський Михайло. Автобіографія. – Торонто, 1965. – С. 2.
[6]Грушевський Михайло. На порозі Нової України. Гадки і мрії. // Хто такі українці і чого вони хочуть. – К., 1991. – С. 213.
[7]Грушевський М. Развитіе украинскихъ изученій въ XIX в. ... – С. 82.
[8]Грушевський Михайло. Про українську мову і українську школу. – К., 1991. – С. 13.
[9]Грушевський М. Справа українських кафедр і наші наукові потреби. // Літературно-науковий вісник. – 1907. – Т.XXXVII. – С. 213.
[10]Грушевський Михайло. Про українську мову і українську школу… – С. 13.
[11]Веремчук А.П. Теоретичні основи виховання у працях М.С.Грушевського. – Рівне, 1998. – С. 216.
[12]Грушевський М. Історія України: Приладжена до програми вищих початкових шкіл і низших класів середніх шкіл". – К., 1994. – С. 6.
[13]Грушевський Михайло. На порозі Нової України … – С. 189.
[14]Грушевський М. Український національний характер. // Віра й культура. – Вінніпег, 1959. – Число 4 (64). – С. 15.
[15]Там само. – С. 18.
[16]Там само. – С. 22.
[17]Веремчук А.П. Теоретичні основи виховання у працях М.С.Грушевського ... – С. 127.
[18]Грушевський М. Що ж далі (В справі руських гімназій). // Літературно-науковий вісник. – 1905. – Т. XXIX. – С. 5.
[19]Крип'якевич І. Михайло Грушевський. Життя й діяльність. // Великий українець. Матеріали з життя та діяльності М.С.Грушевського. – К., 1992. – С. 483.

Віктор РЕГУЛЬСЬКИЙ
Львів

ПРАВНИЧА ДУМКА У ТВОРЧІЙ СПАДЩИНІ ТА ДІЯЛЬНОСТІ КОСТЯ ЛЕВИЦЬКОГО

В час українського державотворення проблеми аналізу історичного минулого, особливо тих його періодів, котрі стосуються активних національно-визвольних змагань, виступають як доволі актуальні.

На зламі XIX та XX століть з'явилася ціла плеяда відомих українських політиків, державних діячів, що своєю діяльністю сприяли національнотворчим процесам.

Серед них були і ті, котрі у своїй роботі символічно сполучали традиції двох століть, специфічно знаменували поєднання мудрості з молодецьким запалом до боротьби за реалізацію національних ідеалів. До таких особистостей на Наддніпрянській Україні можна віднести Михайла Грушевського, а на західноукраїнських землях – Костя Левицького.

Кость Левицький, який народився 18 листопада 1859 року, був відомим галицьким адвокатом, послом до Галицького та Австро-Угорського сеймів, співзасновником у 1899 році Української Народно-Демократичної партії, її головою[1]. В його політико-правовій діяльності можна визначити наступні етапи, протягом яких проявився його талант правника та політика, помітний внесок у розвиток правової думки на західноукраїнських землях: 80-і роки XIX століття – 1914 р.; 1914 – 1923 рр.; 1924 – 1939 рр.

На першому етапі К.Левицький розробляє теоретичні засади правової думки в Східній Галичині в умовах австро-угорського панування, веде активну роботу у Галицькому сеймі та австро-угорському парламенті у справі вироблення елементів законодавства.

Під час другого етапу проявляється талант К.Левицького як політика та державного діяча. Він активно розробляє основи функціонування, законодавчу базу ряду політичних структур, зокрема Української Народної Ради, стає головою уряду Західно-Української Народної Республіки, активно захищає інтереси українського народу на міжнародній арені.

Завершальний етап діяльності вченого-правника розпочинається з його повернення в Західну Україну у 1924 р. і характеризується активною адвокатською роботою, виробленням теоретичних та практичних принципів правової діяльності в умовах польської окупації західноукраїнських земель.

Розглядаючи перший етап політико-правової діяльності К.Левицького, потрібно зазначити, що саме в цей час він формується як політик, який приєднується до консервативного табору у суспільно-політичному русі в Галичині. Можемо погодитись з думкою дослідника цього політичного руху С.Гелеєм, котрий вважає, що "галицький консерватизм був не стільки свідомо обдуманою філософією, скільки способом мислення"[2]. Відзначимо, що основна суть цього явища "полягала у відданості правовим парламентським методам політичної боротьби, тверезій поміркованості та інстинктивній повазі до законної влади". Саме з огляду на це і потрібно оцінювати правову думку К.Левицького вказаного історичного періоду. У цей час К.Левицький долучається до розробки засад основних галузей права, причому інтереси його пов'язуються як з цивільним, так і фінансовим та міжнародним правом, проблемами місцевого самоврядування. У своїх роботах, котрі публікуються у виданнях товариства "Просвіта" та Наукового товариства ім. Т.Г.Шевченка, він активно коментує засади пануючого у австрійсько-угорській державі права, оцінює його з погляду захисту інтересів українського населення західно-українських земель.

В одній з робіт "Наша свобода або які ми маємо права" К.Левицький говорить про потребу конституції для суспільства, аналізує конституції Австрії та Австро-Угорщини 1848, 1861 та 1867 років. Він намагається віднайти у конституційному праві тогочасної Австро-Угорщини ті засади, котрі б забезпечували права простого українського громадянина. Особливу увагу звертає К.Левицький на необхідність свідомого відношення народу до вибору своїх представників у

© В.Регульський

парламенті, оскільки "від послів залежить всяке право, більші або менші податки і дачки, лад і порядок всюди, пошанування віри і народності та піднесення честі цілого народу". Свою роботу він закінчує словами, які свідчать про практичну значимість його творчого правового доробку для справи національного освідомлення: "Коли ми самі будемо в силі заступити наші права, нашу честь народну, тогді чей і в наше віконце засвітить зірка лучшої долі"[3].

Проблемам правового забезпечення місцевого самоврядування в Галичині присвячена робота К.Левицького "Наш закон громадський або які ми маєм права і повинності в громаді", опублікована у 1889 р. Автор коментує існуюче в Австро-Угорщині законодавство стосовно місцевого самоврядування, а саме закон громадський з 12 серпня 1866 р. Стверджуючи, що "громади – то наші сили народні", К.Левицький закликає українське населення Східної Галичини розбудовувати систему місцевого самоврядування[4]. В роботі зустрічаємо таку думку: "Всяке право і наука писані для народа, що жиє і жити хоче. Право писане для тих, що за ним постануть і за себе дбати будуть"[5].

К.Левицький коментує основні засади австрійського права стосовно цивільних питань для українського населення у своїй роботі "О набуттю недвижимості при екзекуційній продажі", що була опублікована у 1892 р. Стверджуючи, що українське суспільство "жадає ясного, справедливого й одностайного поступовання в каждім случаю", він говорить про актуальність коментарю австрійського законодавства для простого українського народу[6]. Фактично К.Левицький виконує важливу місію, роз'яснюючи чинне законодавство. А те, що дана робота була опублікована у видавництві товариства "Просвіта", свідчило про її спрямованість до широкого українського читача на Галичині.

Проблемам фінансового права присвячена робота К.Левицького "Діяльність нового парламенту у справах податкових" (Львів, 1908 р.). К.Левицький запропонував проект закону про податки, яким планувалося замінити відповідний закон від 9 лютого 1882 р., змінити ставки податків з нерухомості, що повинно було сприяти кращому становищу українського населення Галичини[7].

К.Левицький був професійним адвокатом, одначе багато зробив для розвитку української торгівлі на посаді директора Крайового Союзу Ревізійного. У співавторстві з іншим відомим західноукраїнським правником, Є.Петрушевичем у 1905 році він видав працю "Порадник торговельний", в якій аналізував тогочасне комерційне законодавство, наводив приклади необхідних у торгівельній діяльності документів[8].

Національно-визвольна боротьба українського народу в Галичині наприкінці XIX – на початку XX століття була тісно пов'язана з проблемами здобуття українським населенням виборчих прав, вирішення питання збільшення квоти послів до Галицького Сейму та австро-угорського парламенту від українського населення. У цьому плані К.Левицький намагався використати своє положення посла до парламенту, виступаючи за проведення реформи виборчого закону в Галичині. У своїх спогадах, опублікованих у 1927 р., він згадував, що на засіданні Галицького Сейму 14 лютого 1914 року виступив з декларацією про дану реформу. К.Левицький домагався вирішення польсько-українських проблем у справі виборів послів до Сейму. "Треба було усунути анормальні й пережиті відносини й створити *нові основи правно-політичного відношення обох народів*", – писав він у своїх мемуарах[9].

Важливий внесок К.Левицький робить у справу вироблення української правничої термінології. У 1893 році з'являється перше видання "Німецько-українського правничого словника". В передмові до нього вказувалося на нагальну потребу вироблення української правничої термінології. "Сила рідної мови лежить в любові самого народу до тої мови й в уживанню тої мови на кождім місці, в кождім часі і у всіх відносинах, бо лише той нарід має будучність, котрий любить рідну мову", – писав К.Левицький[10].

У другому виданні словника, здійсненому у 1920 році у Відні, К.Левицький підкреслив значення української правничої термінології в умовах боротьби за українську державність.

Цікаво, що на захист української мови правник та політичний діяч стає у роботі "Про права руської мови" (Львів, 1896 р.). В ній він звертається до українських адвокатів із закликом захищати права українців у випадку зловживань проти української мови[11].

К.Левицький активно працював в українській фаховій правничій пресі, у 1890 – 1900 роках він сам був редактором місячника для теорії і практики "Часопись правнича"[12]. На сторінках цього видання публікувалися статті з проблем української правничої термінології, історії українського права, коментувались нові законодавчі акти Австро-Угорської імперії, надавалися поради українським суддям та адвокатам.

К.Левицький був також президентом Товариства українсько-руських правників, що видавало журнал "Правничий вісник", який вносив помітний вклад у розвиток правової думки на Галичині[13].

К.Левицький розробляв важливі документи політичних організацій, які в наступному відіграли провідну роль у боротьбі за українську державність в Галичині. Фактично він був автором програми Української Народної Ради, утвореної у жовтні 1885 р. У ній проголошувалася потреба заміни законодавства у напрямі зменшення податкового тиску, захисту інтересів українського народу[14].

Новий етап у політично-правовій діяльності К.Левицького починається у 1914 р. в умовах розгортання Першої світової війни. Він долучився до справи створення українських формувань в рамках Австро-Угорської армії, особисто опікувався вояками легіону Українських Січових Стрільців. Правник був свідомий того, що надійшла важлива хвиля, коли потрібно активізувати боротьбу за українську державність, за визволення єдинокровних українських братів з Наддніпрянської України. Пізніше у своїх спогадах про цей вікопомний час він напише: "Я завжди добре розумів, що служба народна є строгим обов'язком, бо що вона не приносить ні достатку, ні похвали, а несе з собою звичайно недостаток і мало дійсного узнання, але проте є вона високим обов'язком, що творить вартості для сучасності і будучності нації"[15].

В своїх спогадах про Першу світову війну та участь у ній українських військових формувань К.Левицький опише свої стосунки з керівництвом Австро-Угорської армії. Правда вони сповнені угодовства до цісаря та монархії, в них відсутні чіткі незалежницькі орієнтири. Як і значна частина української галицької політичної еліти, що стояла на позиціях консерватизму, К.Левицький плекав надію на доброго монарха, і, якщо ставив якісь політичні вимоги, то лише у рамках досягнення паритетного політичного становища поляків та українців в Галичині. У своїй "Історії визвольних змагань галицьких українців з часу світової війни. 1914 – 1918" (Львів, 1928 р.), К.Левицький так розповідає про відвідування у 1915 році ставки австро-угорського головнокомандування у Тешині: "Ми стояли і стоїмо у цій тяжкій хвилі якнайвірніше при цісарі і державі, очікуючи здійснення наших оправданих домагань для визволення українського народу"[16].

К.Левицькому потрібно було доволі багато часу, але він зумів змінити свої політичні погляди, перейшовши від угодовства до активної політичної позиції. Він стає одним з визнаних лідерів національно-визвольних змагань, а після проголошення Західно-Української Народної Республіки призначається першим головою її уряду. "Великим зривом" називає К.Левицький цей час у своїх спогадах.

Як правник він бере активну участь у проведенні відповідних змін у законодавстві, судівництві. При його участі було прийнято закони ЗУНР "Про Сойм", "Про громадянські права", земельний закон.

Особливо потрібно сказати про міжнародну діяльність К.Левицького. Цього відомого в Галичині правника керівництво ЗУНР поставило на чолі делегації ЗУНР на конференцію у Ризі, де поляки та більшовицька Росія без участі українців намагались вирішити свої питання. Делегація ЗУНР "заявила, що всяке рішення в галицькій справі без участі представників галицького народу в особі делегатів правного уряду Галичини буде необов'язуючим для Галичини"[17]. Одначе західноукраїнську делегацію, котра прибула у Ригу 26 вересня 1920 року до переговорів не допустили, по загарбницьки вирішивши долю українських земель.

Після поразки ЗУНР на українських землях, К.Левицький перебуває в еміграції у Відні. Але і там не припиняє активної політичної та державницької діяльності. Він бере участь у підготовці проекту "Основ державного устрою Західно-Української Народної Республіки", що був вироблений емігрантським урядом ЗУНР та запропонований Найвищій Раді та Лізі Націй 30 квітня 1921 року. В цьому документі, котрий мислився як своєрідна конституція незалежної української держави, було 42 статті, що регламентували республіканську форму державного правління майбутньої України, основні права та обов'язки її громадян. Детально було виписано функціональні обов'язки трьох гілок влади – Державної Ради, судової системи, Державної Міністерії, президента. Особливе значення приділялося питанню організації збройних сил. Історія розпорядилась так, що міжнародна громадськість в особі держав, що отримали перемогу у Першій світовій війні, не підтримала українців, зробивши ставку на Польщу та більшовицьку Росію.

К.Левицький у 1923 році у Відні публікує українською мовою роботу "Права національних меншин". В ній автор дає ґрунтовний аналіз Сен-Жерменського договору, підписаного державами-переможцями з Австрією. Особливу увагу він звертає на введене у міжнародне право нове трактування національних меншин, що значно звужувало їх права в багатонаціональних державах. "Одиноко доцільним являється: впровадити у міжнароднім *праві замість охорони національних меншостей засаду повної рівноправності всіх горожан держави без різниці націй*", – таку пропозицію удосконалення чинного міжнародного права висуває відомий український правник[18].

Останній етап політико-правової діяльності К.Левицького припадає на той час, коли

західноукраїнські землі волею провідних європейських держав та США стають частиною Польщі. Як не гірко було йому визнати поразку українських національних змагань, у активній пропаганді права, у популяризації його серед українського населення він знаходить основну мету своєї роботи після повернення на Західну Україну з еміграції у 1924 році. Він обирається головою Українського союзу адвокатів, стає головним редактором та видавцем фахового правничого журналу "Життя і право" (Львів, 1928 р.), У редакційній статті цього номеру журналу К.Левицький називає його "правничим органом, знам'ям культури і оборони прав нації"[19]. На сторінках журналу К.Левицький продовжує широко пропагувати досягнення української правничої думки, надає практичну допомогу західноукраїнським правникам, коментує чинне законодавство, вносить новий вклад у розвиток української правничої термінології.

І на початку XXI століття, коли українське суспільство здобуло реальну незалежність, коли формується ґрунтовна законодавча база новітньої української держави, постать К.Левицького заслуговує на вивчення. В першу чергу, відзначимо його як теоретика права, що розробляв важливі проблеми правничої науки. Це був правник-універсал, котрий фахово розбирався в важливих проблемах розвитку основних галузей права.

Він постійно звертав свої теоретичні висновки у напрямі українського народу, в служінні якому бачив сенс свого життя. По-третє, він зумів реалізувати себе як активний політик, причому такий, котрий здобув чимало у своїй політичній кар'єрі, в першу чергу визнання свого народу.

К.Левицького безумовно можна назвати титаном політико-правової думки західноукраїнського суспільства. На тлі інших політичних діячів тої епохи – часів ЗУНР та визвольних змагань початку 20-х років – К.Левицький постає значною величиною, котра уособлює собою найкращі традиції української політико-правової думки XIX – XX століть, спрямованої на досягнення та закріплення і розвиток української державницької ідеї.

---

[1]Енциклопедія українознавства. – Т. 4. – Львів, 1994.
[2]Гелей С. Консервативна течія в суспільно-політичній думці України XIX ст. – Львів, 1996. – С. 103.
[3]Левицький К. Наша свобода або які ми маємо права. – Львів, 1888. – С. 23 – 29.
[4]Левицький К.Наш закон громадський або які ми маєм права і повинності у громаді. – Львів, 1889. – С. 122.
[5]Там само. – С. 121.
[6]Левицький К. О набуттю недвижимости при екзекуційній продажі. – Львів, 1892. – С. 1.
[7]Левицький К. Діяльність нового парламенту в справах податкових. – Львів, 1908. – С. 5.
[8]Левицький К. Історія визвольних змагань галицьких українців з часу світової війни.1914 – 1918. – Львів, 1928.
[9]Левицький К.Історія політичної думки галицьких українців. 1848 – 1914. – Львів, 1927. – С. 688 – 689.
[10]Левицький К. Німецько-український правничий словар. – Відень, 1920. – С. 5.
[11]Левицький К. Про права руської мови. – Львів, 1896.
[12]Часопись правнича.Місячник для теорії і практики. – Львів, 1892 – 1900.
[13]Правничий вісник. – Орган Товариства українсько-руських правників. – Львів, 1910.
[14]Українська суспільно-політична думка в 20 столітті. – Т. 1. – Нью-Йорк, 1983. – С. 17 – 18.
[15]Левицький К. Про неважність в новім процесі цивільним. Розвідка з австрійського права процесового. – Львів, 1900.
[16]Левицький К. Історія визвольних змагань галицьких українців з часу світової війни. – С. 137 – 138.
[17]Левицький К. Великий зрив. До історії української державности від березня до листопада 1918 р. на підставі споминів та документів. – Львів, 1931.
[18]Верига В. Визвольні змагання в Україні. 1914 – 1923. – Т. 1. – Львів, 1998. – С. 316.
[19]Левицький К. Права національних меншостей. – Відень, 1923. – С. 15.
[20]Життя і право. Вісник теорії і практики. – Львів, 1928. – № 1.– С. 1.

Руслана МАРЦЕНЮК
Київ

ІСТОРІОГРАФІЯ ВІДРОДЖЕННЯ УКРАЇНСТВА НА ЗАКАРПАТТІ в 1918 – 1939 роках

З-поміж усіх українських земель доля Закарпаття є найбільш складною і тернистою – адже ще з XI ст. цей край потрапив під владу Угорщини і протягом цілого тисячоліття перебував під її гнітом. Про згубні наслідки угорського панування на духовне та національне життя краю свідчить той факт, що в ході української національної революції 1917 – 1921 років Підкарпатська Русь виявилася найбільш непідготовлена до розбудови своєї державності. Духовне ж відродження означувало у народі його прагнення до волі, до незалежності, до свого існування в майбутньому. Проблема відродження українства на Закарпатті в 1918 – 1939 роках складна і суперечлива, особливо неоднозначна її оцінка в наукових дослідженнях як вітчизняних дослідників радянського та пострадянського періоду, а також істориків діаспори. Суперечливою дана проблема є і у сучасній історичній науці.

Багато моментів з історії краю вивчалися радянськими істориками, працям яких через відомі нам причини були притаманні заполітизованість, односторонній підхід, замовчування чи фальсифікація окремих фактів.

У працях П.Сміяна, Б.Співака, М.Трояна[1] досліджується встановлення комуністичного режиму у 1919 році і при цьому робиться багато необґрунтованих висновків. Так автори вважають, що державницькі рішення протягом 1919 року в Закарпатській Україні стосувалися лише об'єднання з більшовицькою Україною.

Цю проблему увиразнюють також збірники документів[2]. Значний краєзнавчий матеріал із цього періоду міститься у томі Закарпатська область із серії "Історія міст і сіл Української РСР"[3]. Радянські історики практично замовчують такі важливі сторінки національного життя краю, як існування Гуцульської Республіки, прагнення закарпатських українців до об'єднання із українськими державними утвореннями у 1918 – 1920 рр., також обминають факт існування Карпато-української державності у 1938 – 1939 рр. Лише деякі з них присвятили цій темі монографії та статті. Але й вони зображували діячів Карпатської України на чолі з А.Волошином лише чорними фарбами, а національно-визвольний рух у краї – як антинародну діяльність закарпатських націоналістів, як спробу політичних авантюристів і зрадників народу захопити владу в свої руки. Саме в такому руслі написані праці С.Білака, Б.Співака, Д.Буковича. Так, наприклад, С.Білак прийшов до висновку, що Українське Національне Об'єднання, "як і вся буржуазно-націоналістична партія, аж ніяк не виражало інтересів трудящих мас", а його програма "була наскрізь просякнута людиноненависницькою ідеологією буржуазного націоналізму в економічному, політичному і культурному житті"[4]. Д.Букович внутрішньополітичну діяльність уряду Карпатської України зображує як таку, що цілком проникнута "всілякими обмеженнями й терором"[5].

У колективній монографії "Шляхом до щастя" підтримка Карпатської України світовою громадськістю розцінювалася як втручання у справи краю імперіалістичної реакції та безпідставно стверджувалося, що народ, вірячи комуністам, засуджував зрадницьку діяльність націоналістів[6].

Радянські історіографи прийшли до висновку, що "в дослідженнях істориків на основі конкретного матеріалу викривається прислужництво українських буржуазно-націоналістичних організацій іноземним державам"[7]. Аналізуючи вищезгаданих авторів, Д.Данилюк у своїй монографії переконував, що "радянські історики створили ґрунтовні праці, в яких досліджується "еволюція" виникнення на Закарпатті буржуазно-націоналістичних партій всіх мастей від їх зародження до ганебного "кінця"[8]. Подібні висновки є псевдонауковими і тому не сприяють утвердженню об'єктивної істини.

Щодо проблем власне духовного життя, то дослідники радянського періоду звертали увагу в основному на розвиток освіти. Так А.Д.Бондар і М.М.Грищенко[9] досліджували становлення шкільної освіти на Закарпатті. Їхні праці написані в загально історичному плані і охоплюють більш ранній період. Науковці об'єктивно відзначають зростання кількості українських шкіл на Закарпатті в період Чехословаччини. Дуже важливе є зауваження Я.Г.Козловської з цього приводу: "Якщо в перші

© Р.Марценюк

роки після включення Закарпатської України до складу Чехословаччини (1919 – 1925) уряд, викорінюючи мадяризацію в якійсь мірі сприяв розвиткові українських шкіл, та згодом повів на них рішучий наступ”[10], розпочавши чехізацію населення.

Уваги заслуговують матеріали, в яких наводяться факти, що свідчать про певний розвиток науки в Закарпатті у 20 – 30 роках[11]. У цій же праці подані скупі відомості про розвиток на Закарпатті мистецтва, живопису, скульптури, простежено тісний взаємозв’язок культурного розвитку усіх західноукраїнських земель, включаючи й Закарпаття.

Щодо діяльності греко-католицької церкви на Закарпатті та її впливу на населення, то вона зображувалася як цілком реакційна та не прийнятна народу. Дослідниця Н.Грабовська своє дисертаційне дослідження спрямувала на так зване “викриття” експлуататорської діяльності церкви[12].

Досліджуючи боротьбу закарпатських українців за возз’єднання із Україною, радянські дослідники зосередили свою увагу на участі у цьому процесі комуністів і грубо фальсифікували ті факти, де йшлося про діяльність українських національних діячів. Позитивною стороною праць радянських істориків є те, що в них належну увагу приділено соціально-економічному становищу населення закарпатського регіону.

Паралельно з радянськими науковцями історію Закарпаття досліджували історики української діаспори та зарубіжні вчені. Особливо великий і цінний матеріал міститься у працях канадського науковця П.Стерча[13]. У своїй монографії він детально проаналізував міжнародне становище Карпатської України, дав оцінку внутрішньополітичній діяльності уряду А.Волошина, описав руйнівні дії польських і угорських терористів, помістив численні документи та статистичні джерела. Недоліком праці П.Стерча є ігнорування соціально-економічної проблематики. І.Лисяк-Рудницький простежує історію розвитку українофільства, москвофільства й русинофільства на Закарпатті протягом 1848 – 1948 рр.[14]

Важливо відзначити, що народницький рух у довоєнний період мав культурно-просвітницьке спрямування й не ніс у собі політичного змісту. У цьому плані він суттєво поступався москвофілам з їхніми відвертими намірами про відокремлення від Угорщини. Але тим не менше народовський рух заклав основу українського національного відродження.

Праця І.Лисяка-Рудницького побудована у формі полеміки із канадським “українознавцем” П.Магочі[15]. Саме П.Магочі являється головним теоретиком сучасного “карпаторусинства”, намагаючись надати цьому політичному явищу наукове підґрунтя. Він, зокрема, твердить про окремий історичний розвиток підкарпатських русинів, окрему мову і навіть цивілізацію русинів, нібито насильно українізовану. Всі ці положення аргументовано спростував І.Лисяк-Рудницький.

Надзвичайно різноманітною і багатогранною є наукова діяльність українського вченого з Пряшівщини М.Мушинки щодо дослідження історії Закарпаття. Насамперед він є одним із найгрунтовніших дослідників творчості В.Гнатюка, який був найбільшим знавцем Закарпаття за всю його історію. Окрім цього, М.Мушинка належить до числа найбільш послідовних критиків політичного русинства.

На еміграції історію греко-католицької церкви досліжували С.Зеркаль та А.Пекар[16], які подають статистичні дані про кількість віруючих, та їх співвідношення у порівнянні з іншими віросповіданнями протягом значного періоду, висвітлюють діяльність окремих владик та їх вплив на національну самосвідомість населення. Зокрема С.Зеркаль наводить дані про те, що часто українців греко-католиків за угорськими переписами записували як мадярських греко-католиків, що заважало визначити згодом їхню національну приналежність. Також дослідник звернув увагу на велику кількість проугорськи налаштованого духівництва.

А.Пекар, подаючи діяльність церкви і її керівників, часто ідеалізує їх, а також говорить про негативний вплив на життя краю православної церкви, яка на його думку була лише спробою розчленувати народ. Велику кількість матеріалу з історії церкви можна віднайти і в “Мартирології українських церков”[17].

Таким чином, зарубіжна історіографія здійснила вагомий внесок у дослідження історії Закарпаття. Однак її суттєвим недоліком була відсутність доступу до українських архівних джерел, а також переважно мемуарний характер багатьох праць, ідеалізація подій.

Новим словом науки можна вважати більшість досліджень, що з’явились після здобуття Україною незалежності. Праці, що вийшли у 90-х рр., здебільшого позбавлені вищезгаданих недоліків. Нова концепція історії краю простежується у колективній монографії “Нариси історії Закарпаття” (Ужгород, 1995, т. 2), багатотомнику “Україна крізь віки” (К., 1999), процес становлення Гуцульської Республіки розкрито у праці М.Литвина й К.Науменка[18], зокремау статті О.Павлюка розкрито складність українсько-угорських переговорів стосовно Закарпаття[19].

Прагнення закарпатських українців до побудови держави на документальному матеріалі

проілюстровано у збірнику документів В.Сергійчука "Українська соборність (К., 1999). У його ж праці "Етнічні межі і державний кордон України" (К., 1996) досліджується проблема етнічного кордону українців закарпатського регіону. Автор дійшов висновку, що при формуванні кордону між Закарпаттям і сусідніми державами етнічний принцип не враховувався, адже відомо яким чином на сьогодні визначені територіальні межі Закарпаття. Серед пропонованих матеріалів знаходяться документи, які також свідчать про релігійне становище на Закарпатті. Подібно постає проблема і у колективній монографії "Кордони України: історична ретроспектива та сучасний стан" (К., 1994).

Серед сучасних досліджень про Карпатську Україну заслуговує на увагу праця М.Болдижара, у якій з об'єктивних позицій дається характеристика соціально-економічних і політичних процесів у краї наприкінці 30-х рр., висвітлено його внутрішньополітичне становище, чітко накреслені роль і місце діаспори у цих процесах. Що ж до діяльності греко-католицької церкви, то вчений звертається більше у своєму дослідженні до проблем економічних взаємовідносин священиків та мирян. Зокрема він пише: "Хоча і головне призначення церкви полягало в забезпеченні духовних, релігійних потреб віруючих, на окремих етапах заради зміцнення позиції, а іноді і заради виживання йшло на певні поступки владі"[20], що не завжди співпадало з інтересами народу.

Провідним спеціалістом із вивчення історії Карпатської України слід вважати М.Вегеша[21]. У своїх працях М.Вегеш на основі широкої джерельної бази проаналізував різноманітні аспекти становлення карпато-української державності. Належну увагу приділено соціально-економічному розвитку краю, внутрішньополітичним труднощам, спробі проведення державного перевороту.

М.Вегеш є співавтором монографій "Августин Волошин", "Смерть президента", "Короткий життєпис Августина Волошина"[22], які присвячені "батьку" українського відродження на Закарпатті, людини, яка справді поклала своє життя на вівтар незалежності України, і в обороні свого народу "поставила" слово, наповнене щирим милосердям та любов'ю. Починаючи свою громадську діяльність як керівник товариства "Просвіта" та будучи професором греко-католицької семінарії Августин Волошин, стає спочатку прем'єром уряду Карпатської України, а згодом у буремні для Закарпаття 1938 – 1939 рр. – президентом вже незалежної Карпатської України.

Варто також виокремити працю П.Федаки[23], у якій автор досліджує процес становлення та діяльності товариства, що найбільше спричинилося до піднесення освітнього та культурного рівня у краї.

Духовно-світоглядних аспектів населення Карпатської України торкались вчені Е.Балагурі, М.Клеп, Ф.Куля, В.Сагарда, В.Фернега, О.Довганич, Ю.Шимон, І.Небесник. Ряд їхніх досліджень присвячено окремим політичним і військовим діячам, захисникам краю – А.Волошину, М. Бращайку, М.Колодзінському, Ф.Тощинцю, О.Блестіву, М.Шимоні, В.Гренджі-Донському, внесок яких був важливим і в духовному житті краю.

Окремо слід виділити працю Т.Бернарджової[24], у якій на багатому джерельному матеріалі розкрито багатогранну діяльність провідника українського руху на Закарпатті – Августина Волошина. Книга містить документальні додатки з архівів Праги.

Велике значення для дослідження історії краю мала поява тематичних наукових збірників[25].

За останнє десятиліття у наукових та публіцистичних часописах України з'явилася велика кількість статей, у яких автори з об'єктивних позицій висвітлили цілий ряд питань з історії визвольного руху в Закарпатті.

Велике значення мають праці В.Маркуся, О.Мишанича, у яких простежується еволюція українського руху на Закарпатті[26]. Значна заслуга О.Мишанича полягає в об'єктивному дослідженні такого явища, як "карпаторусинство". Автор справедливо вважає, що політичне русинство є інспіроване антиукраїнськими політичними силами, і тому воно позбавлене права претендувати на науковий напрямок. Цій проблемі також присвячена праця М.Мушинки[27], де переконливо засуджуються намагання П.Магочі виділити закарпатців в окремий русинський народ. Значний внесок у спростування русинських псевдонаукових фальсифікацій здійснили також Ю.Балега та П.Чучка[28].

Отже, такі вчені, як І.Лисяк-Рудницький, М.Мушинка, О.Мишанич, Ю.Балега, П.Чучка, М.Тиводар та багато інших переконливо довели, що основні постулати апологетів "карпаторусинства" не витримують жодної наукової критики.

Аналіз поданої історіографії дозволяє зробити наступні висновки. Українська історична наука як радянського періоду, так і сучасного, а також діяльність істориків у діаспорі дали відповідь на більшість питань, що стосуються визвольного руху на Закарпатті. Однак, через суперечливість деяких моментів в історії Закарпатської України, на сьогоднішній день ще існує цілий ряд питань, які необхідно віднести до дискусійних. Якщо ми маємо дослідження з політичних процесів, із соціально-економічного життя Закарпаття, то проблема духовності, духовного відродження ще не достатньо досліджена на сторінках праць істориків.

Проте всі вони погоджуються з тим, що етнічна, мовна, культурна, релігійна єдність закарпатських русинів із українцями на протилежному боці Карпат стала вирішальним чинником у процесі їх політичної самоідентиіфкації. Визвольні змагання 1918 – 1920 рр., незважаючи на свою поразку, стали важливим етапом у процесі перетворення несвідомої етнічної спільноти у невід'ємну частину української нації. Однак в цей час українська національна свідомість ще не достатньою мірою утвердилася серед населення Закарпаття, яке здебільшого залишалося політично пасивним.

Становлення карпато-української державності у 1938 р. було кульмінаційною точкою українського національного відродження на Закарпатті. Це був кінець шляху від підкарпатських русинів до закарпатських українців. Населення краю вже чітко усвідомлювало себе як частину великого українського народу, а тим означувало собі життя в одній і цілісній державі – Україні.

---

[1]Сміян П. Великий Жовтень і Закарпаття. – Львів, 1970; Співак Б., Троян М. 40 незабутніх днів. – Ужгород, 1967.
[2]Шляхом Жовтня. Збірник документів. – Т. 1. – Ужгород, 1957, Т. 4., 1964, Т. 5., 1967, Т. 6., 1965; Під прапором Великого Жовтня. Боротьба трудящих Закарпаття за Радянську владу в 1919 р. Збірник документів. – Ужгород, 1959.
[3]Історія міст і сіл Української РСР. Закарпатська область. – К., 1963.
[4]Білак С. Антинародна діяльність уряду так званої Карпатської України //Український історичний журнал. – 1972. – № 5. – С. 31 – 40.
[5]Букович Д. Павутиння омани. – Ужгород, 1974. – С. 71.
[6]Шляхом до щастя. Нариси історії Закарпаття . – Ужгород, 1973. – С. 116.
[7]Историография истории Украинской ССР. – К., 1986. – С. 145.
[8]Данилюк Д. Історіографія Закарпаття в новітній час (1917 – 1985). – Львів, 1987. – С. 9.
[9]Бондарь А. Из истории школы в Закарпатской Украине до воссоединения ее с Советской Украиной // Советская педагогика. – 1957. – № 7; Грищенко М.М. Народна освіта в західних областях Української РСР. – К., 1960.
[10]Данилюк Д. Історіографія Закарпаття в новітній час (1917 – 1985). – Львів, 1987. – С. 29.
[11]Торжество історичної справедливості. – Л., 1968. – С. 289
[12]Грабовская Н. Эксплуататорская деятельность униатской церкви Галиции и Закарпатья и борьба против нее прогрессивных сил в первой трети XX ст. (Автореф. Дис., на соиск. учен. степ. канд. ист.наук). – Львов, 1970. – С. 14.
[13]Стерчо П. Карпато-Українська держава. – Львів, 1994.
[14]Лисяк-Рудницький І. Карпатська Україна: народ у пошуках своєї ідентичності // Історичні есе. – Т.1. – К., 1994.
[15]Магочі П. Формування національної самосвідомості: Підкарпатська Русь (1848 – 1948). – Ужгород, 1994.
[16]Зеркаль С. Національні та релігійні відносини на Закарпатті. – Нью-Йорк, 1957; Пекар А. Нариси історії церкви Закарпаття. – Львів, 1997.
[17]Мартирологія українських церков. – Т.3. Українська Католицька Церква. Документи і матеріали. – Торонто, 1985.
[18]Литвин М., Науменко К. Історія ЗУНР. – Львів, 1995.
[19]Павлюк О. ЗУНР і політика Угорщини // Україна в минулому. – Вип.7. – Львів – Київ, 1995.
[20]Болдижар М.М. Краю мій рідний. – Ужгород, 1998. – С. 83
[21]Вегеш М. Карпатська Україна (1938 – 1939). – Ужгород, 1993; Вегеш М., Задорожний В. Велич і трагедія Карпатської України. – Ужгород, 1993.
[22]Вегеш М., Туряниця В. Августин Волошин (1874 – 1945). – Ужгород, 1994; Вегеш М., Туряниця В., Чавога І. Смерть президента. – Ужгород, 1995; Вегеш М., Туряниця В.; Короткий життєпис Августина Волошина. – Ужгород, 1995.
[23]Федака П.Нарис історії товариства "Просвіта" Карпатської Русі-України. – Ужгород, 1992.
[24]Бернарджова Т. Августин Волошин – державний діяч, педагог-мислитель. – Львів, 1995.
[26]Карпатська Україна і Августин Волошин. Матеріали міжнародної всеукраїнської науково-практичної конференції. – Ужгород, 1995; Карпатська Україна і Карпатська Січ. Матеріали всеукраїнської науково-практичної конференції. – Ужгород, 1999; Карпатика. Актуальні питання історії, історіографії і культури країн Центральної і Південно-Східної Європи. – Ужгород, 1993.
[26]Маркусь В. За українське Закарпаття. – Ужгород, 1994; Мишанич О. Від підкарпатських русинів до закарпатських українців. – Ужгород, 1991; Карпати нас не розлучать. – Ужгород, 1993; Політичне русинство і що за ним. – Ужгород, 1993; Карпаторусинство: його джерела й еволюція у XX столітті. – К., 1993.
[27]Мушинка М. Політичний русинізм на практиці // Нове життя. – 1991. – Ч. 47 – 48.
[30]Балега Ю. Політичне русинство і будівництво Української держави // Українські проблеми. – 1994. – № 2. – С. 8. Чучка П. Спогади ужгородця про Карпатську Україну// Карпатська Україна і Карпатська Січ. – Ужгород, 1999. – С. 34.

Олена ТАРАН
Київ

ВОЛИНЬ У НАРОДОЗНАВЧИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ ФЕДОРА ВОВКА

В контексті дослідження етнічної історії Волині вважаємо за потрібне зупинитися на питанні, яке місце займала Волинь у наукових дослідженнях визначного вітчизняного етнолога, археолога та антрополога Федора (Хведора) Кіндратовича Вовка (1847 – 1918). Географічно Волинський історико-етнографічний регіон вчений окреслював у межах колишньої Волинської губернії, тому не дивно, що в його бачення Волині увійшли північно-західні райони Полісся (наприклад, Овруцький повіт)[1].

Федір Вовк одним із перших застосував науковий метод в етнографії, звернувши особливу увагу не лише на фольклорні особливості українського народу, а також і побутові; вчений вказував на важливість порівняльних досліджень в етнографії.

Досліджуючи археологію, етнографію та антропологічний склад українського населення, Ф.Вовк декілька разів відвідував Волинь: влітку 1875 – 1876, 1907, 1909, 1910 та 1914 рр.

Першу свою подорож на Волинь український дослідник здійснив в якості члена Південно-Західного відділу Російського Географічного Товариства та учасника археологічної експедиції Володимира Антоновича[2] на Волинь і Київщину. Тут Ф.Вовк одночасно збирав фольклорний та етнографічний матеріал. Через причини об'єктивного характеру (майже 30-річна еміграція за кордоном через політичні переслідування царатом за участь у "громадівському" русі в 70-х рр. XIX ст. в Україні) продовжити дослідження Волині вдалося Ф.Вовку вже на початку XX ст., після повернення із-за кордону.

Етнографічні та антропологічні студії українського населення Волинської губернії Ф.Вовк проводив, маючи статус приват-доцента Петербурзького університету, члена Російського антропологічного товариства та консерватора (хранителя) української експозиції Етнографічного відділу Російського музею імператора Олександра III.

У постійних експедиціях вченого завжди супроводжували його студенти, які на старших курсах здійснювали вже самостійні етнографічні, археологічні та антропологічні розвідки.

У 1907 р. Ф.Вовк досліджує Ковельщину – села Вербу, Заліси, Заболоття та Тур. Тут він збирає в основному матеріали, пов'язані з селянським побутом. Фотографії цієї експедиції дають уявлення про конструктивні особливості хат, їх інтер'єр та забудову вулиць сіл Ковельського повіту.

Маршрут літньої експедиції 1909 р., за спогадами Л.Є.Чикаленка, пролягав через Городок – Бердичів – Житомир – Звягель – Корець – Андрієвичі – Сушки – Ушомир – Іскорость – Бехи – Овруч – Збранка – Норинськ – Олевськ. Під час подорожі 1909 р. Ф.Вовка супроводжували студент Петербурзького університету Володимир Сахаров та Левко Чикаленко (на той час студент Лозаннського університету), який згодом під впливом спілкування з професором також вступив до Петербурзького університету. Про цю подорож він залишив свої спогади[3].

В особистому фонді Ф.Вовка в науковому архіві Інституту археології НАНУ зберігається багато матеріалів з волинської тематики[4]. Особливий інтерес для дослідників "волинської" спадщини вченого становить записник, що його вів Ф.Вовк протягом літньої експедиції 1909 р.[5] Судячи з записів, в етнографічних спостереженнях вчений приділяв увагу вивченню народної архітектури (хат, церков), оздобленню одягу та його варіативним відмінностям у різних селах губернії. Записник містить багато малюнків-схем, які ілюструють зроблені записи. Крім того, збереглися фотографії (26) з цієї подорожі[6], що дають можливість уявити типи мешканців Волині початку XX ст., комплекси чоловічого та жіночого одягу, способи пов'язування наміток.

Відправним пунктом експедиції було селище Городок, що на Рівненщині, де знаходився перший на Волині етнографічний музей, заснований місцевим поміщиком бароном Ф.Штейнгелем ще у 1902 році. Музей складався з етнографічного та археологічного відділів. Аматорські зусилля Ф.Штейнгеля були високо оцінені вченим-етнографом Ф.Вовком.

© О.Таран

Як уже зазначалося вище, експедиція на чолі з Ф.Вовком складалася зі студентів В.Сахарова, Л.Чикаленка та фотографа Машечкіна. У Городку Ф.Вовк з антропологічного боку виміряв близько 20 осіб. Окремо зупинився на антропометричному дослідженні місцевого гідрокефала, про якого оголосив доповідь 25 січня 1910 р. на засіданні Товариства Анатомії й Антропології при імператорській Військово-Медичній Академії під назвою "Антропологічне дослідження карлика гідрокефала"[7].

Збираючи матеріали про традиційну культуру українців Волині, Ф.Вовк у с. Городок зустрів лірника Василя Комисарчука, котрий навчався своїй справі "у Білгородці у старого лірника". Про цього народного майстра-музику у щоденнику вченого залишився докладний запис[8].

Великий інтерес у вченого викликало народне будівництво. Пізніше він напише: "досліджування будівництва, а особливо його еволюції, є одним з найпривабливіших"[9], бо саме регіони північної Волині та Полісся зберегли архаїчні риси українського народного житлобудування, поступова еволюція якого вимальовується саме тут. На Волині простежуються майже всі типи українських хат: "хати в південних її повітах мають цілком київський тип, але в міру все більшого віддалення на північ починають зникати острішки, а на півночі Овруцького, Луцького та Ковельського повітів зникає вже й білення хат, з'являються й дахи з драні, іноді навіть і двосхилі"[10]. Показовим у цьому плані було село Сущани під Олевськом, де стояли білені хати з солом'яними дахами поруч з небіленими і цілком вкритими дранцями[11] (з тонких щепаних дощечок 50 см довжини). Це регіон, де ще подекуди зустрічаються однокамерні житла (с. Сушки Житомирського повіту, с. Рудня-Могилянська біля містечка Ушомира). Загалом, звичайний тип української (в тому числі волинської) хати трьохкамерний (хата-сіни-комора). У всіх селах, де зупинявся під час своєї подорожі, Ф.Вовк фіксує також і типи розташування хати відносно вулиці. Судячи із записів, основна частина хат розташована причілком (боковою частиною) до вулиці: у селах Вербки, Тур, Заліси, Юрова, Сушки[12].

Під час подорожі 1909 року етнолог зібрав багато матеріалу про волинські сільські й містечкові церкви та церковне начиння, особливо зацікавила дослідника ікона образу святих Якима та Анни з експозиції музею барона Штейнгеля, а також церкви у м. Звягелі, с. Сушках. За спостереженнями вченого, на Волині домінують тридільні та трибанні церкви. Результатом польових спостережень Ф.Вовка стала його стаття "Старовинні дерев'яні церкви на Волині", вміщена у першому томі "Матеріалів по етнографії Росії" (СПб., 1910).

Успіхові роботи експедиції сприяв той факт, що Ф.Вовк заручився підтримкою місцевої інтелігенції, яка сприяла контакту прибулих "петербуржців" з місцевим сільським населенням. Особливо велику допомогу надали Городецький музей барона Ф.Штейнгеля, а також Товариство дослідників Волині (Житомир).

Влітку 1910 року Ф.Вовк за завданням Російського музею імператора Олександра III знову виїхав на Волинь для поповнення етнографічних фондів української експозиції музею, а також для антропологічних студій. Це відрядження тривало майже два місяці, під час якого вченому вдалося зібрати велику кількість матеріалів.

Антропологічні дані, що вчений зібрав за допомогою В.Сахарова, лягли в основу доповіді останнього на засіданні Російського антропологічного товариства при Петербурзькому університеті, оголошеній 27 жовтня 1911 р. під назвою "Антропологічне дослідження українського населення Волинської губернії". Доповідь охоплювала відомості двох польових сезонів (1909, 1910 рр.) і грунтувалася на даних бланків більш ніж 250 виміряних осіб, а також діапозитивах типів українців Волині. Отримані результати доповідач поділив на 4 групи за географічним принципом: північно-східна, північно-західна, південно-західна і центральна. За його підрахунками, пересічний зріст українців Волинської губернії вище за середній в цілому по Росії – 1656 мм. Найбільший зріст спостерігається в південно-західній групі (1676), а найменший у центральній (1633).

За головним покажчиком волинські українці належать до суббрахікефалів (підкруглоголові), середній покажчик голови – 82,0. Найбільший індекс мають північно-східна (82,9) та південно-західна (82,3) групи, а північно-західна і центральна значно менший – 81,6 та 81,2.

Пігментація волосся переважно темних відтінків, натомість очей – світла. При більш детальному порівнянні всіх умовних груп видно, що лише південно-західна група більш високого зросту та брахікефальна, характеризується темним кольором волосся та очей, що пояснюється впливом карпатських українців. Пониження зросту та головного покажчика, на думку Ф.Вовка та В.Сахарова, пояснюється впливом білоруського елементу.

Доповідь В.Сахарова спричинила жваву дискусію між Я.Чекановським та Ф.Вовком з приводу вклинювання "мазурського" елементу[13].

Значно пізніше, коли Ф.Вовк зібрав за допомогою своїх учнів антропометричні відомості з усієї

України, матеріали волинської експедиції також увійшли до узагальнюючої праці “Антропологічні особливості українського народу”, що вміщена у другому томі першої української енциклопедії “Украинский народ в его прошлом и настоящем” (СПб., 1916). Зазначена робота була призначена для широкого загалу, а тому для більш легкого сприйняття не “обтяжувалася” цифрами жіночих серій, хоча під час польових досліджень вони збиралися[14]. З огляду на орієнтацію на непідготовленого читача, вчений подає характеристику найголовніших соматичних ознак: пігментацію волосся та очей, зріст, головний покажчик, висотний, лицьовий та носовий показники, профіль носа, довжину верхніх та нижніх кінцівок.

До “Антропологічних особливостей українського народу” з Волині увійшло даних з 412 обміряних осіб (43 північно-східного, 66 північно-західного і 303 південно-західного та центрального районів).

Щодо пігментації волосся та очей (потрібно зауважити, що для французької антропологічної школи, вихованцем та послідовником якої був вчений, притаманним було відносити сірий колір очей до шкали темних тонів, через це у Ф.Вовка доволі високий бал темнооких), то стосовно Волинського Полісся він отримав 39,5% каштанових та 60,4% темноволосих, для північно-західної частини Волині 44,6% каштанових і 55,3% темноволосих. Тобто, у північній смузі України, Ф.Вовк знаходить виразну перевагу темного забарвлення. У південно-західній та центральній Волині – 3,3% світловолосих, 34,1% каштанових та 62,5% темноволосих.

Що стосується кольору очей, то на Волині, у північно-східній та північно-західній її частинах посилюється перевага світлих (“ясних”) тонів (у північно-східних частинах – 60,4% яснооких, 2,3% мішаних та 37,2% темнооких; у північно-західних районах 60% яснооких, 9,2% мішаних та 30,7% темнооких). Така мала кількість мішаного типу вказує на контактну зону двох антропологічних типів[15]. У південно-західній та в центральній Волині світлих очей 35%, мішаних 24,1%, темних 40,2%. Роблячи загальний висновок, вчений вказує, що “українці в цілій своїй масі… майже однаково темноволосі та темноокі… Ясне волосся та ясні очі і своєю незначною кількістю, і географічним поширенням свідчать про те, що українців не можна вважати за населення, що склалося з мішанини двох рас – ясноволосої та темноволосої, а треба визнати належність їх до одної темноволосої раси з місцевими ясноволосими домішками, що досить різко відмежовані географічно та що їх цілком можна пояснити сусідніми етнічними впливами… У західній та Центральній Волині … в напрямку з північного заходу на північний схід тягнеться не дуже широка, але досить довга смуга мазурсько-польської колонізації, що принесла з собою також ясне забарвлення”[16].

Зріст українського населення всі дослідники називають вищим за середній чи високим. У північно-східній та північно-західній частині Волині помітне деяке зниження зросту (1643 мм та 1656 мм). У південно-західній Волині зріст піднімається до 1663 мм.

Головний показник (відношення поперечного до подовжнього діаметрів голови) довгий час вважався дослідниками і Ф.Вовком в тому числі однією з найважливіших расових ознак. За головним показником Ф.Вовк відносить українців Волині (як загалом і всіх українців) до брахікефалів, вказуючи на такі цифри: для північно-східного району – 83,0, північно-західного – 81,6, південно-західного та центрального районів – 82,1.

Висотний показник на північному сході Волині 72,0, у північно-західних районах Волині знижується, як і головний показник, до 71,0. У північно-західній та центральній Волині – 71,5.

Лицевий (верхньолицевий) показник (відношення верхньої висоти обличчя до виличного діаметру) для мешканців Північної Волині 103,3, північно-західної 100,3. За даними Ф.Вовка, волиняни за носовим показником належать до лепторинів (вузьконосих).

У збірній таблиці викладений вище матеріал виглядає так:

Соматологічні ознаки	Північно-східний район	Північно-західний район	Південно-західний район Центральний район
Кількість виміряних	43	66	303
Колір волосся, %			
Світлий	–	–	3,3
Каштановий	39,5	44,6	34,1
Темний	60,4	55,3	62,5

Колір очей, %			
Світлий	60,4	60,0	35,0
Мішаний	2,3	9,2	24,1
Темний	37,2	30,7	40,7
Зріст	1643	1656	1663
Головний показник	83,0	81,6	82,1
Верхньолицевий показник	105,3	103,3	102,1
Носовий показник	66,0	66,6	69,3
Довжина верхньої кінцівки	44,9	44,9	44,3
Довжина нижньої кінцівки	47,5	47,3	47,4

Всі етнографічні матеріали, зібрані вченим на Волині, відсилалися до Петербургу, до української експозиції Етнографічного відділу Російського музею, оскільки музей здійснював фінансування експедиції. Всі антропометричні картки передавалися до Кабінету географії та антропології Петербурзького університету[17]. В науковому архіві Інституту археології НАНУ зберігається декілька справ з багатим фотографічним матеріалом, що стосується Волині.

Грунтовно дослідивши матеріальну та духовну культуру українського народу, Ф.Вовк на базі численних матеріалів уперше запропонував історико-етнографічне районування України[18], де серед інших окремим регіоном постає Волинь.

[1]Науковий Архів Інституту археології НАН України (далі – НА ІА НАНУ). – Ф. – А. В/353.
[2]Франко О. Федір Вовк – вчений і громадський діяч. – К., 2000. – С. 62.
[3]Чикаленко Л. Подорож з проф. Хведором Вовком по Волині // Літопис Волині. – 1955. – № 9. – С. 34 – 51.
[4]НА ІА НАНУ. Ф. – А. В/137, 174, 217, 219, 220, 246, 279, 343.
[5]Там само. – Ф. – А. В/27 “б”.
[6]Чикаленко Л. Вказ. праця – С. 37.
[7]НА ІА НАНУ. – Ф.-А. В/16. – Арк. 5.
[8]Там само. – Ф.-А. В/172. – Арк. 12.
[9]Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. – К., 1995. – С. 88.
[10]Там само – С. 96.
[11]НА ІА НАНУ. – Ф. – А. В/172. Арк. 27.
[12]Там само. – Ф. – А. В/172. Арк. 21, 28, 36, 41, 83.
[13]Протоколы заседаний и отчеты Русского антропологического общества за 1909/10 – 1911/12 гг. – СПб., 1912. – С. 48 – 49.
[14]Вовк Хв. Вказ. праця. – С.11.
[15]Там само. – С.13.
[16]Там само. – С.15 – 16.
[17]Там само – С.10.
[18]Старков В. До відвідин Федором Вовком Волині 1909 р. (за листуванням Федора Штейнгеля до Федора Вовка) // Українська культура в іменах та дослідженнях. – Рівне, 1997. – Вип. 1. – С. 40.

Тетяна ВОРОПАЄВА
Таїсія КИРИЛЕНКО
Київ

УЯВЛЕННЯ НАСЕЛЕННЯ ЗАХІДНОГО РЕГІОНУ УКРАЇНИ ПРО СУЧАСНУ УКРАЇНСЬКУ ІДЕЮ

Протягом 1997 – 2000 рр. за підтримки Міністерства у справах науки і технологій та Міністерства освіти і науки було проведено дослідження "Соціально-психологічні та регіональні аспекти формування національної самосвідомості громадян України як чинника державотворення", метою якого було комплексне вивчення основних проблем формування національної самосвідомості громадян України та соціально-психологічне дослідження розуміння населенням різних регіонів сучасної української ідеї. Програма дослідження базувалася на соціально-психологічному підході до вивчення етнонаціональних явищ.

Для реалізації проекту було розроблено методологічну стратегію етнопсихологічного дослідження національної самосвідомості та української ідеї як[1]. В результаті проведеного дослідження було доведено, що головну роль в процесі етнічної ідентифікації відіграють світоглядно-психологічні фактори, було також виявлено формулу сучасної української національної ідеї, яку підтримали 82,6 % респондентів (їм дозволялось обирати п'ять – сім варіантів запропонованих формулювань).

У проведеному дослідженні брали участь 1298 респондентів (мешканці усіх регіонів України), але у відповідності з принципом "повних даних" (наявність даних по всіх блоках емпіричної програми) було відібрано лише 1270 респондентів, відповіді яких оброблялися і узагальнювалися. Респонденти західного регіону України (Волинська, Закарпатська, Івано-Франківська, Львівська, Рівненська, Тернопільська, Хмельницька, Чернівецька області) репрезентували 21,8 % опитаних. Проведене опитування загалом відтворює структуру населення України за основними соціально-демографічними ознаками.

Дослідження показало, що для 87 % респондентів Західного регіону України характерна позитивна етнічна ідентичність (тобто поєднання позитивного самоприйняття власної етнічної групи, високої етнічної толерантності та готовності до міжетнічних контактів і міжкультурної взаємодії). В західних областях України 91 % респондентів дали таку відповідь на питання про ставлення до власної національності: "Відчуваю гордість за свою національну приналежність". Для мешканців Закарпаття властиві такі трансформації етнічної ідентичності: а) "розмивання" етнічної ідентичності у напрямку етнічної індиферентності (4,9 %); б) "відхід" від власної етнічної групи і пошук позаетнічних критеріїв для своєї ідентичності, відхилення у бік етнічної гіпоідентичності (6,4 %); в) гіперболізація етнічної ідентичності, відхилення у бік гіперідентичності (9,1 %).

Відомо, що етнічна самосвідомість займає особливе місце серед інших психологічних ознак етнічної спільноти (психічний склад, ментальність, національний характер, національні почуття, настрої, етнічні авто- та гетеро- стереотипи, міжетнічні установки). Етнічна самосвідомість є одним з головних визначальників етнічної спільноти; вона може зберігатися навіть при умові територіального та господарсько-культурного відриву окремих груп народу від основного етнічного ядра та при втраті ними своєї мови[2]. Відомо, що формування етнічної самосвідомості завершує процес становлення етносу, відповідно й зникає (або трансформується) вона в останню чергу, вже після втрати (або зміни) даною спільнотою своєї мови. Рівень розвитку етнічної самосвідомості (найвищим рівнем якої є національна самосвідомість) характеризує і ступінь завершеності етногенезу – утворення нації[3]. Тому результати проведеного дослідження свідчать про досить загрозливий для позитивного розвитку суспільства стан національної самосвідомості в Україні. Одержані дані свідчать, що лише четверта частина населення України (26 %) має високий рівень національної самосвідомості, а майже половина (47 % респондентів) – низький рівень національної самосвідомості.

© Т.Воропаєва, Т.Кириленко

Тільки в західних областях України 39 % респондентів мають високий рівень національної самосвідомості, що є найбільш високою цифрою у проведеному дослідженні.

Даний проект передбачав визначення тих ідей, соціальних ідеалів та духовних пріоритетів, які є найбільш прийнятними для українського суспільства, а також сприятливими для успішного, вільного й цивілізованого його розвитку на засадах демократії та вільного самоврядування. Проблема національної самоідентифікації є сьогодні ключовою для українського суспільства, яке повинно згуртуватися в цілісний соціально-політичний організм. Національна ідея є не тільки способом самоусвідомлення нації, це є той консолідуючий первень, який організує систему ціннісних орієнтирів суспільства і підгрунтям якого є той загальновизнаний суспільний ідеал, що його прагне реалізувати даний народ в своїй життєдіяльності. Багатовікова історія українського народу засвідчила, що ідейно-політичну та духовну єдність народу можуть забезпечити лише ті цінності, що притаманні йому історично, що викристалізувалися в "лоні" його етнічної та духовної культури, ті, що визначають його ментальний тип, духовний устрій, що сформувалися в процесі його культурно-історичного й геополітичного розвитку та постання його національної культури[4].

Відомо, що глибинний грунт української ідеї було закладено ще в антські часи та в культурі Київської Русі[5]; що ті соціально-історичні організми, що існували на теренах сучасної України (як і всі соціально-історичні організми на планеті Земля), завжди мали об'єднуючу ідею, яка "цементувала" колективну єдність; що вже починаючи з антів та склавинів можна простежити етнокультурну, нормативно-ціннісну та духовно-світоглядну спадкоємність українського народу. Використання в дослідженні психосемантичних методів, контент- та інтент-аналізу дозволило простежити не трансформації власне національної ідеї, а лише нормативно-ціннісну та духовно-світоглядну "векторність" (спрямованість) праукраїнського та українського буття, яка репрезентує витоки власне національної ідеї, адже останню можна розглядати як певний онтологічний феномен, оскільки національна ідея не обмежується ні завданням дня, ні обставинами моменту, ні тим станом суспільства, який застає та чи інша генерація. Національна ідея завжди визріває в глибинних пластах народної культури й народного духу, вона постає як загальнокультурна визначеність тоді, коли народ переростає в націю, коли нація стає суб'єктом свого соціально-економічного, культурного та духовного розвитку, коли народ досягає високого рівня самоусвідомлення, самозабезпечення, самоздійснення і самовизначення, розуміючи власну унікальність, окремішність і самототожність в колі інших народів світу та обстоюючи право рівноправної й паритетної співпраці з ними. Національна ідея поступово окреслюється завдяки теоретичним і практичним зусиллям національної еліти, вона починає втілюватися і "резонувати" в суспільстві завдяки спеціально організованій діяльності культурних і освітніх закладів, засобів масової інформації та громадських організацій.

Таким чином, можна сказати, що українська ідея, українські цінності існували споконвічно, оскільки вони почали формуватися з часів становлення українського етносу, що можна чітко простежити, досліджуючи спадкоємні лінії розвитку духовної культури українців на етнічних західних землях впродовж багатьох століть. Кращі представники українського народу сповідували їх, обстоювали та розвивали. Найбільший внесок в справу розробки української ідеї зробили князі, українські гетьмани, відомі мислителі, вчені, письменники, поети, діячі національно-визвольного руху та ін. Звичайно, "резонували" в суспільстві не всі висунуті ідеї, а саме ті з цих ідей, які були адекватні ходові історії, піднімали дух народу, віру в свої сили, консолідували суспільство, були спрямовані на вирішення болючих і невідкладних проблем. Уникнути й обминути такі ідеї було неможливо.

Так, у V – VII ст. племінна самосвідомість фокусувалась навколо родоплемінних та соціорних (соціор – соціально-історичний організм) чинників, у VIII – IX ст. – навколо геосоціорних чинників; в X – XI ст. територіальна самосвідомість консолідувалася навколо ідей державної, територіальної та релігійної єдності, в XII – XIII ст. починають домінувати геосоціорні та економічні чинники (у зв'язку з періодом феодальної роздробленості та еволюцією землеволодіння), починається переростання територіальної самосвідомості у етнічну самосвідомість; у XIV – XVI ст. етнічна самосвідомість українців консолідується навколо релігійних, соціальних та етнокультурних ідей; у XVII ст. – домінують ідеї релігійні та соціального й національного визволення; в XVIII ст. етнічна самосвідомість українців консолідується навколо етнокультурних та національно-культурних чинників, у XIX ст. – навколо національно-культурних та етнополітичних; на початку XX ст. починають домінувати політичні ідеї та ідеї національного визволення; в другій половині XX ст. до політичних та національно-визвольних ідей додаються ще й економічні; на межі XIX – XX ст. починається трансформація етнічної самосвідомості в національну; в 1991 р. започатковується процес формування української політичної нації та переростання нації-культури у націю-державу.

Після здобуття Україною державної незалежності почався серйозний науковий пошук сучасної загальнонаціональної ідеї.

Дослідницька група, яка працювала над цим проектом, також розпочала пошук об'єднуючої ідеї та зрозумілого для усіх громадян України загальнонаціонального гасла. В широкомасштабному етнопсихологічному дослідженні були використані методи психосемантики, контент-аналіз, опитування, техніка репертуарних ґраток, методи етнопсихолінгвістики.

На першому етапі були проаналізовані давньоруські літописи та інші джерела (свідчення арабських, візантійських і західноєвропейських мандрівників про Україну; "Руська правда", "Бджола", "Повість минулих літ", "Слово про Ігорів похід"). За допомогою спеціальних методів були досліджені провідні ідеї "Остромирового євангелія", "Ізборників Святослава", "Житія Бориса й Гліба", "Ізмарагда", "Пересопницького євангеліє", "Острозької біблії", "Літопис Самовидця", "Літопис Г.Граб"янки", "Літопис С.Величка", "Історія русів", а також твори митрополита Іларіона, Володимира Мономаха, Данили Заточника, Клима Смолятича, Йова Борецького, Ісайї Копинського, Кирила Транквіліона-Ставровецького, Станіслава Оріховського-Роксолана, Христофора Філалета, Захарія Копистенського, Касіяна Саковича, Герасима Смотрицького, Клірика Острозького, Івана Вишенського, Мелетія Смотрицького, Хоми Євлевича, Іннокентія Гізеля, Стефана Яворського, Йосипа Горбацького, Феофана Прокоповича, Степана Климовського, Пилипа Орлика, Григорія Кониського, Григорія Полетики, Григорія Сковороди, Лазаря Барановича, Петра Лодія, Дмитра Бантиша-Каменського, Миколи Костомарова, Тараса Шевченка, Пантелеймона Куліша, Михайла Максимовича, Памфіла Юркевича, Володимира Лесевича. Володимира Антоновича, Василя Подолинського, Сергія Подолинського, Михайла Павлика, Михайла Драгоманова, Тимофія Зіньківського, Івана Франка, Лесі Українки, Михайла Грушевського, Володимира Винниченка, Івана Огієнка, В'ячеслава Липинського, Миколи Міхновського, Миколи Сціборського, Дмитра Дорошенка, Дмитра Донцова, Миколи Шлемкевича, Івана Мірчука, Юрія Липи, Євгена Маланюка, Дмитра Чижевського, Сергія Мазлаха, Василя Шахрая, Олександра Шумського, Матвія Яворського, Сергія Єфремова, Миколи Хвильового, Миколи Зерова, Дмитра Яворницького, Миколи Скрипника, Станіслава Дністрянського, Ольгерта Бочковського, Степана Рудницького, Степана Томашівського, Івана Лисяка-Рудницького, Сергія Шелухіна, Омеляна Пріцака, Григорія Грабовича, Романа Шпорлюка, Богдана Гаврилишина, Василя Симоненка, Василя Стуса, Ліни Костенко, Євгена Сверстюка, Івана Дзюби та багатьох сучасних дослідників української національної ідеї.

Застосування сучасних психосемантичних і етнопсихолінгвістичних методів при аналізі літописів та інших джерел дозволило уточнити семантику слів "Україна" і "українці"; відновити з'єднувальні ланки в ланцюжку "анти – уличі (улутичі) – руси – українці"; відтворити формулювання об'єднуючої ідеї на кожному етапі розвитку українського народу, тобто виявити формули ідей, які резонували в українському суспільстві в різні історичні епохи. З'ясувалось, що знайдена формула сучасної об'єднуючої ідеї не суперечить змісту української національної ідеї, яка мала конкретне ціннісно-смислове наповнення в кожну історичну епоху, на кожному етапі свого становлення, починаючи з антських часів аж до наших днів.

На другому етапі дослідження було проведено опитування, під час якого респондентам було запропоновано 70 варіантів формулювань об'єднуючої ідеї (всі варіанти були виявлені у працях українських мислителів, перерахованих вище), а також вільний рядок для висловлення власного варіанту загальнонаціональної ідеї. Об'єднуючими ідеями, на думку респондентів із Західних областей України, могли б стати наступні: 1) ідея людської, громадянської й національної гідності та достойного життя; 2) ідея демократичного розвитку (українського суспільства і держави, економіки і технологій, права і культури, моралі й духовності, науки й освіти); 3) ідея утвердження незалежності України (в політичній, правовій, економічній, соціальній і духовній сферах); 4) ідея відродження і процвітання держави, нації й суспільства; 5) ідея правової держави, утвердження законності, прав і свобод усіх громадян України, 6) ідея національної і соціальної справедливості; 7) ідея соціально-економічного та духовно-цивілізаційного піднесення і зростання; 8) ідея утвердження України як сильної й розвинутої європейської держави; 9) ідея спільної праці на благо України та її громадян; 10) ідея громадянської солідарності та соціального партнерства.

На третьому етапі дослідження, використовуючи сучасні психологічні методи (зокрема, методи психосемантики та техніку репертуарних ґраток) і враховуючи кількість респондентів, що підтримали перші позиції переліку ідей, які могли б об'єднати українське суспільство і стати загальнонаціональними, було сформульовано кілька варіантів сучасної української ідеї, які знову були запропоновані респондентам. Проведене дослідження дозволило з'ясувати, які ідеї, соціальні ідеали і духовні

пріоритети є на сьогоднішній день найбільш прийнятними для українського суспільства, які ідеї можуть згуртувати й об'єднати громадян України; а також виявити соціально-психологічне підґрунтя для становлення сучасної української ідеї.

Респондентам було запропоновано кілька варіантів гасел та варіантів формулювань об'єднуючої ідеї, а також вільний рядок для висловлення власного варіанту загальнонаціональної ідеї (респонденти мали право обрати 3 – 5 формулювань із запропонованих). Серед 25 запропонованих гасел та 30 варіантів узагальнюючої формули сучасної національної ідеї 82,6 % респондентів підтримали гасло, яке можна було б накреслити на гербі України ("Од Відродження до процвітання: державність, законність, праця, права людини"), а 84,8 % - формулу загальнонаціональної ідеї, яка є не просто декларацією, а акумулює в собі як праукраїнські, києво-руські й суто українські ідеологічні та духовно-культурні надбання, так і загальнолюдські цінності ("Гідність – розвиток – свобода"), причому найбільш висока одностайність респондентів спостерігалась саме у західних областях України, де назване гасло підтримали 89,4 % респондентів, а формулу сучасної національної ідеї – 92,7 % (нагадаємо, що респондентам дозволялось вибирати не один, а кілька варіантів формулювань).

Проведене дослідження показало, що окремі "компоненти" сучасної української ідеї весь час "циркулювали" в українському суспільстві та були репрезентовані у творах найвидатніших представників української еліти.

Отже, формули "Гідність – розвиток – свобода" та "Од Відродження до процвітання: державність, законність, праця, права людини" виявлені через реальне соціально-психологічне дослідження, вони не є тими штучно зліпленими поняттями "національної ідеї з усереднених популістських фраз – без примірювання їх до живої душі", про які писав Євген Сверстюк[6]. Ці формули репрезентують ідеологію "третього шляху", яка є найбільш прийнятною для сучасної України. Вони репрезентують ідеї, що постали з реальності (на відміну від того, що нам пропонували комуністичні лідери більше 70 років – реальність, побудовану на ідеології). Відомо, що ідеологія, що виводиться з реальності набагато сильніша від реальності, що побудована на ідеології, це підтверджує європейська та світова історія.

Ці формули акумулюють українські духовні надбання та загальнолюдські пріоритети й цінності; психологічно єднають і Східну, і Західну Україну; поєднують принципи й цінності соціальних, національних та ліберальних демократів; вони визначають не лише мету, але й технологію реформування. Ці формули дозволяють більш чітко окреслити програму державотворення, самореалізації української нації, політичного націотворення та громадянського єднання в Україні.

В сучасній українській ідеї простежується зв'язок часів (минулого – сьогодення – майбутнього) майже за Т.Шевченком – мертвих, живих і не народжених: "Відродження – розвиток – процвітання". Причому ця часова система відкрита на майбутнє, на перспективу, вона не заперечує можливостей саморозвитку і не руйнує суб'єктність людини і нації, не зводить людину до гвинтика, засобу або інструмента. Розрив зв'язку часів, властивий для Росії (яка майже протягом всієї своєї історії прагнула "почати все спочатку") не властивий для України і українців. "Стартовим майданчиком" для українців не є 1917 рік (як це прагли нав'язати нам за радянських часів), звідси випливає більш значна цінність ідей ВІДРОДЖЕННЯ і РОЗВИТКУ для українців. Таким чином, сучасна українська ідея може стати справжнім духовним фундаментом для формування загальнонаціональної єдності та утворення класично-європейської української політичної нації. Це є фундаментальна за витоками і універсальна за змістом українська національна ідея, стрижневі компоненти якої було знайдено як в теоретичному, так і в практичному соціально-психологічному дослідженні.

Новітні соціально-психологічні методи дозволили виявити й інші духовні й ціннісні параметри сучасного українства: 1) державницьким максимумом українців є побудова незалежної, заможної, величної демократичної держави; 2) стратегічною метою українських громадян є розвиток держави й суспільства в системі європейської цивілізації; 3) формула Українського Відродження: суверенність, самобутність, державність, право, демократія, гуманізм, гідність, відповідальність, національні інтереси, паритетна міжнародна співпраця; 4) формула гідного життя: праця, розвиток, зростання, воля, право, процвітання; 5) українська мрія: вічна, вільна, славна Україна; 6) український шлях: Відродження – творення – процвітання; 7) українські цінності: незалежність, соборність, державність, воля (свобода), демократія, гідність, справедливість, духовність, толерантність, гуманізм; 8) українська перспектива: а) стабільний розвиток, творення і процвітання в умовах демократії; б) власні ресурси та паритетна інтеграція в світове співтовариство; в) цивілізаційний поступ України: гармонія духовного та індустріального розвитку.

Отже, сьогодні в українському суспільстві з'явився шанс консолідації на основі ідеї, яка не тільки об'єднує весь політичний спектр України, але й усіх громадян України, незалежно від їхньої національності, яка не тільки організовує гармонійну систему ціннісних орієнтацій суспільства, але й зумовлює досягнення такої суспільної солідарності, яка повинна виключити будь-які антагоністичні протистояння.

Соціально-психологічне дослідження національної самосвідомості громадян України показує, що керівництво української держави має проводити психологічно виважену національну політику, яка повинна всебічно враховувати закономірності та психологічні механізми формування національної самосвідомості громадян нашої держави, адже історія людства переконливо свідчить про стратегічний характер взаємозв'язку між стабільністю держави і духовною близькістю її громадян. Наполегливе і цілеспрямоване формування національної самосвідомості громадян України буде переконливим свідченням здатності українців до завершення процесу національного відродження і формування загальнонаціональної єдності, спроможної привести до відтворення класичної політичної нації з яскраво вираженою національною ідеєю.

Отже, для формування загальнонаціональної самосвідомості громадян України потрібно: 1) створити відповідні навчальні програми для середніх шкіл, вищих навчальних закладів та курсів підвищення кваліфікації працівників різних сфер українського суспільства, зокрема щодо пропаганди української національної ідеї; 2) масово тиражувати елементарні українознавчі відомості та знання; 3) створити необхідну інформаційну базу для орієнтації різних верств українського населення з метою формування національної гордості та національної самосвідомості; 4) поступово долати тоталітарні та пострадянські стереотипи масової свідомості; 5) популяризувати здобутки сучасного українознавства; 6) "підживлювати" необхідними знаннями та заохочувати паростки нового демократичного мислення, національного самоосмислення та розуміння власної людської, громадянської й національної гідності; 7) вдосконалювати гуманітарну й українознавчу підготовку нової національної еліти; 8) реабілітувати категорії "нація", "національне", "національний"; 9) всебічно розвивати систему української національної просвіти, яка має стати одним з пріоритетних завдань вітчизняних засобів масової інформації, роблячи її вільною від ідеологічного примусу, але гнучкою і адресною, роблячи у різних регіонах відповідні акценти.

Реалізація національної ідеї та формування загальнонаціональної самосвідомості громадян України дозволить подолати комплекс національної неповноцінності, виховати власну національну еліту, захистити свій інформаційний простір, підняти на більш високий рівень політичну культуру населення України, подолати соціально-психологічні стереотипи утопічного та тоталітарного походження, розширити базу демократичних сил, досягти стану незворотності державотворчих процесів і стабілізації політичного й соціально-економічного життя, довести до логічного кінця незавершений процес консолідації української нації в єдиний соціально-політичний організм.

Таким чином, даний проект дозволив з'ясувати головні психологічні умови формування української політичної нації, розвитку громадянського суспільства в Україні, виховання національно свідомих громадян та духовної консолідації українства на основі європейських ідеалів, загальнолюдських цінностей та української національної ідеї.

---

[1]Пономарьов А. Етнічна самосвідомість і національна ідея // Українська етнографія. Курс лекцій. – К., 1994. – С. 121 – 128.

[2]Бромлей Ю.В. Этносоциальные процессы: теория, история, современность. – М., 1987.

[3]Ентоні Д. Сміт. Національна ідентичність. – К., 1994.

[4]Римаренко Ю.І. Національний розвій України. – К., 1995.

[5]Малик Я., Вол Б., Чуприна В. Історія української державності. – Львів, 1995.

[6]Сверстюк Є. Передмова // Сугоняко О. Україна: повернення до себе. – Київ, 2000. – С. 5.

Юрій СОРОКА
Київ

ЕТНІЧНІ УКРАЇНСЬКІ ЗЕМЛІ ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ 1950-х років В ДЕРЖАВНІЙ ПОЛІТИЦІ СРСР І ПОЛЬЩІ

Після завершення трагічної за своєю суттю Люблінської угоди 9 вересня 1944 р. про переселення українців з їх етнічних земель та насильницької депортації польською владою українців, що залишилися на цій території в західні райони держави в 1947 р., частина цих земель знову стала об'єктом торгу між керівництвом СРСР і ПНР.

Причиною цьому стали результати геологорозвідувальних робіт у перші повоєнні роки в західному регіоні України та закладки в 1949 р. перших шахт Львівсько-Волинського вугільного басейну.

За геологорозвідувальними даними Львівсько-Волинський вугільний район представляв собою лише частину великого кам'яновугільного басейну, який простягався далі на захід за лінію радянсько-польського кордону. На території України геологічні запаси вугілля становили біля 1,5 мільярдів тон з виробничою потужністю виробітку 23 млн. т. вугілля в рік. В зв'язку з цим, по завершенню будівництва в 1950-х роках запланованих 51 шахт, подальший розвиток вугільної промисловості в регіоні зупинився б з причини остаточного освоєння родовища[1].

За межами радянського кордону на території Польщі знаходилися найбільш продуктивні поклади кам'яного вугілля. Так, якщо у східній частині Волинського родовища, за даними геологорозвідувальних робіт, знаходилося лише 2 вугільні пласти із загальною потужністю 1,8 метра, то безпосередньо на кордоні з Польщею вже нараховувалося до 6 пластів із висотою залежу до 2,8 метра.

Аналогічна ситуація спостерігалася і на території Львівської області. Якщо в межах Сокальського родовища нараховувалося не більше 2 пластів, із сумарною потужністю до одного метра, то західніше кількість пластів збільшувалася до 5, з відповідною потужністю до 3,5 метрів.

Окрім цього, за даними спеціалістів, далі в західному напрямку території ПНР, очікувалися найбільш продуктивні вугільні відкладення з потужними вугільними пластами[2].

На початку 1950-го року керівництвом радянської держави розробляється план можливого обміну територіями між СРСР і ПНР на взаємоприйнятних, за їх думкою, для обох сторін умовах. За цим планом "від Польської Народної Республіки бажано отримати територію, що прилягає до Львівської і Волинської областей, в породах якої знаходяться запаси кам'яного вугілля до 3 млрд. т. На цій ділянці можна буде побудувати 50 – 60 шахт з загальною продуктивністю 35 – 40 мільйонів тонн вугілля щорічно. З нашої сторони обміну може бути запропонована частина території в Дрогобичській області, на якій є нафтоносні і газоносні площі, що також небезінтересно буде для Польської Народної Республіки. Конкретно розмова може йти про обмін території площею, приблизно в 1250 – 1300 квадратних кілометрів…"[3].

У вересні 1950 р. Міністерству закордонних справ УРСР, Дрогобичському облвиконкому було доручено скласти детальну соціально-економічну характеристику районів, розміщених у прикордонній смузі української території по лінії, що проходила (з півночі на південь) західніше Потилич; на схід Принади, Врубляни, Немиров; західніше Вербини, Бороуси; на схід від Чернилява, Наконечне-2-е, Поруденко, Порудно, Волі-Арламовської, Ляшки-Гостінцової, на схід від Мостиська; західніше Томаковичів; на схід від Чишки і Хирово*.

З польської сторони детальному опису підлягали населені пункти по лінії, що проходила (з півночі на південь): південніше Матче; західніше Аннополя; на схід від Янки, Неледєва, Підгірець, Веробовиців, Конопни, Вокисова, Тишовця, Моретино; західніше Жерняків, Жечиці, Диниски і на схід від Вешбиці[4].

* Адміністративні назви та назви населених пунктів подані за оригіналом документів.

© Ю.Сорока

За попереднім планом кінця 1951 р. від України до Польщі відходили лише землі на території Дрогобичської області, площею, приблизно, 1250 – 1300 кв. км, в яку повністю входили Нежанковицький, Добромильський і Хировський адміністративні райони і частково Мостиський, Старо-Самбірський, Стрілковський, Турковський і Крукеницький райони.

На цій території знаходилося 104 населені пункти з населенням 71 тис. чоловік, 56 колгоспів з площею орної землі біля 50 тис. га, 3 машино-тракторні станції, 24 підприємств республіканського і місцевого підпорядкування з сумарним випуском валової продукції на 29 млн. карб. в рік; лісові масиви, площею 26 тис. га запасами деревини до 3,5 млн. кубометрів, а також 50 кілометрів залізничної колії з трьома станціями.

В південній частині цієї території було виявлено 10 перспективних нафтоносних свердловин, одна з яких в районі села Стрельбичі, вже функціонувала, даючи щодобово 7 – 9 тонн нафти. В північній частині території, що підлягала обміну, знаходилися промислові запаси газу[5].

В зв'язку з тим, що польська сторона не погоджувалася на запропонований варіант обміну територіями, радянськими представниками, був запропонований новий варіант обміну, з включенням для зовнішньополітичного торгу адміністративно-територіальні землі Львівської області. Ось який вигляд мала порівняльна характеристика соціально-економічного стану ділянок обміну радянської і польської території на кінець 1953 року.

Ділянка української території, що була розташована уздовж радянсько-польського кордону включала в себе західні райони Львівської області (Немирівський, Краковецький і Рава-Руський) і Дрогобичської-Мостиський, Нежанковицький, Добробильський і Нижньо-Устрицький райони. Загальна площа земель, що підлягала обміну сягала до 1 тис. 750 квадратних кілометрів. На даній території проживало біля 152 тисяч населення, серед яких більше як 145 тис. українців, 5 тис. поляків, одна тисяча росіян і 300 осіб єврейської національності.

Надра цих земель славилися своїми природними багатствами. Так в Нижньо-Устрицькому районі було знайдено родовище нафти з запасом у 2 млн. тонн. В Нежанковицькому – на цей період вже працювало 6 газових свердловин. Родовища гончарних глин, вапна, піщанки, главконіта, мінеральних вод і торфу знаходилися в Рава-Руському, Краковецькому і Немирівському районах.

На цей час населення цих районів ще не встигло відійти від наслідків попереднього обміну територіями між СРСР і Польщею за яким, згідно договору від 15 лютого 1951 р. про державні кордони між двома державами, значна частина території України, без згоди української сторони, передавалася ПНР. З української території, що відійшла до Польщі, були відселені 7167 сімей або 32 066 осіб. Значна частина населення у кількості 5810 сімей була примусово переселена в південні області УРСР, решта – розселена у Львівській, Дрогобичській та Станіславській областях. На переданій Польщі території знаходилося 42 населені пункти, в тому числі і в Нижньо-Устрицькому – 27, разом із райцентром[6].

Вся ділянка української території, яка відійшла до Польщі складала 480 кв. км або 48 тисяч гектарів землі, в тому числі: орної – 20514 га, під лісами – 15419 га, під лугами – 1748 га, під садами – 9 гектарів. На цих землях були передані польській державі все нерухоме майно, в тому числі і майно українців, відселених в інші райони УРСР, укрупнений нафтопромисел в селах Чорна і Лодина Нижньо-Устрицького району і селах Бистре і Лип'є Стрелковського району в кількості 105 нафтосвердловин[7].

Територія ділянки, що відійшла до СРСР, межувала з районами Львівської області і входила в склад семи колишніх польських гмін (волостей): Белзьку, Кристинопільську, Варенжську, Хоробровську і Долгобичівську Грубешівського повіту, Угненську і Тарношинську Томашівського повіту. На цій території проживало 3742 сім'ї польського населення, із загальною кількістю 14385 осіб, в тому числі в містах – 879 сімей і в селах – 2861. Все населення було відселене до 9 листопада 1951 р.[8]

Згідно рішення Ради Міністрів СРСР від 6 листопада 1951 р. про заходи щодо господарського освоєння території, що відійшла до СРСР, на цій території був організований Забугський район Львівської області, куди в спішному порядку за перше півріччя 1952 р. було насильно переселено 3735 сімей. Переселення здійснювалося переважно цілими колгоспами і колгоспними бригадами із Львівської, Дрогобичської та Станіславської областей, що дозволило відразу створити 31 колгосп[9]. Таким чином, уже через якихось два роки населення західних українських земель знову намагалися насильно втягнути в новий вир переселень.

За існуючим на той час польським адміністративним поділом, територія, яку намагалися приєднати до СРСР в 1954 р. була споконвічною українською землею і входила головним чином в склад Грубешівського і частково Томашівського повітів Люблінського воєводства, тобто рештка тих земель повітів, які не підпали під радянсько-польський договір 1951 р. Загальна площа цієї

території складала 1750 кв. км. І на ній знаходилося 220 населених пунктів, з яких м. Грубешів був повітовим центром.

За неповними даними в 1944 – 45 рр., до моменту переселення звідси українських сімей, на цій території проживало 120 тисяч осіб, з яких абсолютну більшість – 85 % складали українці, решту – поляки і євреї. Під посівними площами цього періоду було зайнято біля 100 гектарів землі.

На кінець 1940-х – початок 1950-х років на даній території проживало всього 40 тисяч осіб, з них – 97 – 98 % поляків, решта – 2 – 3% – євреї. Третина населення проживала в містах.

В своїй більшості ці землі знаходилися в занедбаному, жалюгідному стані: колись освоєна, родюча земля використовувалася лише на сьому частку в порівнянні з 1944 – 1945 рр.[10]

Намагання радянської сторони якнайшвидше приєднати ці землі до СРСР були настільки сильними, що на середину 1950-х років була складена нова топографічна карта майбутнього кордону між двома державами, з урахуванням даної території [11] (див.додаток). Та це вже була якраз середина 1950-х років, коли після смерті Сталіна тиск СРСР на керівництво європейських держав соціалістичної орієнтації дещо послабився і уряд Польщі не погоджувався на черговий переділ територій. Єдине, на що спромоглося в цей період радянське керівництво, так це дозволу польської сторони заглибитися на декілька кілометрів в підземні надра в районі Львівсько-Волинського вугільного басейну.

---

[1]Центральний державний архів громадських об'єднань України (ЦДАВОУ). – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 3712 – Арк. 1 – 2.
[2]Там само. – Арк. 6 – 7.
[3]Там само. – Арк. 2.
[4]Там само. – Спр. 187. – Арк. 52 – 53.
[5]Там само. – Спр. 3712. – Арк. 5.
[6]Там само. – Спр. 868. – Арк. 1 – 2, 13 – 14.
[7]Там само. – Спр. 869. – Арк. 9 – 10.
[8]Там само. – Арк. 19 – 20.
[9]Там само. – Спр. 868. – Арк. 98.
[10]Там само. – Оп. 24. – Спр. 187. – Арк. 54 – 63.
[11]Там само. – Спр. 3712. – Арк. 16.

Ярослава МУЗИЧЕНКО
Київ

ВИВЕЗЕННЯ ДО НІМЕЧЧИНИ ЕТНОКУЛЬТУРНОЇ СПАДЩИНИ УКРАЇНЦІВ ПІД ЧАС ДРУГОЇ СВІТОВОЇ ВІЙНИ

Загальновизнано, що дві третини усіх культурних втрат колишнього СРСР у Другій світовій війні складають втрати України. Під час цієї війни за межі України було вивезено і значну кількість етнокультурних цінностей. Було знищено та пограбовано понад 70% музейних колекцій України, серед них – зібрання найбільших в Україні історичних музеїв – Київського, Дніпропетровського, Харківського і Львівського[1].

Сергій Кот та В'ячеслав Горбик вперше звертають особливу увагу на те, що "масштаби нищення культурних цінностей були настільки значними, що ми маємо цілковите право говорити про зміну культурного середовища на території проживання цілого народу. Досі недослідженими лишаються морально-психологічні, етно-соціальні та культурні наслідки цієї катастрофи, які мали вплив на кілька повоєнних поколінь населення України"[2].

Обставини переміщення українських етнокультурних цінностей були різними. Це, насамперед, евакуація до Росії; вивезення пам'яток з України до Німеччини, Румунії та Угорщини під час тимчасової окупації; нищення і грабування українських населених пунктів при відступі німецьких військ; вивезення емігрантами; переправлення до Росії внаслідок реституційного процесу тощо. Тут детальніше зупинимося на проблемі переміщення етнокультурних цінностей до Німеччини та Румунії.

Вражає планомірність пограбувань і практичний підхід нацистів до культурних цінностей окупованих територій. Скажімо, кредо окупаційної політики Е.Коха було таким: "Для поведінки німців у рейхскомісаріаті повинна бути вирішальною та точка зору, що ми маємо тут справу з народом, який є в усіх відношеннях неповноцінним"[3]. Загальновідомо, що рейхсляйтер Рейхсміністерства окупованих областей Сходу нацистської Німеччини Альфред Розенберг казав: "Достатньо знищити пам`ятки культури народу, щоб уже в другому поколінні він припинив своє існування як нація". Ще до нападу на СРСР він подав Гітлерові детальний план вивезення до Німеччини культурних цінностей слов'янських народів[4].

Польський дослідник реституційних процесів Ян Прушинський пише: "Нацистські творці поняття "культурна цінність" вважали значну частину надбань окупованих народів шкідливою і такою, що підлягає знищенню... Не треба додавати, що погляди такого роду виключають поняття культурної спадщини і призводять не тільки до безповоротного знищення доказів культурної тотожності, але, що ще гірше, до скалічення історичної свідомості"[5].

Айнзацштаб для управління східними територіями, який очолив Альфред Розенберг (рейхсміністр у справах окупованих східних областей) був утворений за наказом Гітлера при Рейхсміністерстві окупованих областей Сходу 17 липня 1941 року. Відомство Розенберга мало широко розгалужений апарат і займалося реєстрацією культурних цінностей музеїв, бібліотек, архівів та церковних канцелярій. На початку війни на захоплених землях СРСР працювали дві головні робочі групи Штабу: "Схід" (Прибалтика, Росія, Білорусь) та "Головна робоча група Україна" (на 30.04.1942 р. налічувала 60 співробітників)[6]. Групу "Україна" очолював спочатку гаупслейтер Зайбот, а потім штабайнзатцфюрер Антог. Вказаний орган складався з робочих груп "Західна Україна", "Південна Україна", груп у великих культурних центрах Східної України – Харкові, Житомирі, Полтаві, Дніпропетровську та ін. Керівництво "Головної робочої групи" перебувало в Києві[7].

У штабі Розенберга свої завдання виконували 13 зондерштабів, серед них "Окремий штаб бібліотек", штаби "Етнографія", "Давня історія", "Музика", "Образотворче мистецтво" тощо. На кінець 1942 року усі музеї і бібліотеки України були підпорядковані Оперативному штабові Розенберга. Фахівці цього штабу вивчали, описували колекції і вилучали найцінніше.

© Я.Музиченко

Незалежно від Айнзацштабу Розенберга під час окупації з України вивозили культурні цінності цілий ряд різних нацистських організацій: Вермахту, Міністерства іноземних справ, Націонал-соціалістичної партії, Науково-дослідне товариство "Спадщина" під патронажем Гітлера, Крайове управління архівів, бібліотек та музеїв при Рейхскомісаріаті України. Патриція Грімстед пише: "У початковий період війни особливо відзначилася так звана група Кюнсберга – спеціальний батальйон СС, безпосередньо підпорядкований Ріббентропу й Міністерству закордонних справ, під командою штурмбанфюрера СС Еберхарда барона фон Кюнсберга. Його загони пересувалися разом з військами передньої лінії фронту і були призначені для виявлення, відбору і вилучення з палаців і музеїв архівних та бібліотечних цінностей, що мали бути згодом відправлені до Німеччини"[8].

Етнічна територія України під час війни була поділена і підпорядкована різним адміністративним центрам, що також вплинуло на характер і маршрути переміщень українських етнокультурних цінностей. У результаті поділів було утворено такі територіально-адміністративні одиниці: дистрикт "Галичина" (приєднаний до Польщі), губернаторство провінції Буковина та губернаторство "Трансністрія" (підпорядковані Румунії), губернаторство Бессарабія та Рейхскомісаріат "Україна". Закарпаття підпорядковувалося Угорщині.

Дистрикт "Галичина" був утворений 1 серпня 1941 року з центром у Львові як адміністративна одиниця у генерал-губернаторстві Польщі, в підпорядкуванні цивільної адміністрації генерал-губернатора Франка. Охоплював територію Львівської, Дрогобицької, Станіславівської і Тернопільської (без північних районів) областей. "Щодо Західної України, включеної до складу Німеччини, то тут нацистська організація "культурних справ" цілком відрізнялася од східноукраїнських територій. Діяльністю архівів, бібліотек і музеїв під час окупації керувало окреме генерал-губернаторство з центром у Кракові"[9].

У цьому регіоні, мабуть, найбільше постраждали культурні установи Львова. Львівський музей художньої промисловості втратив 273 експонати[10]. Львівський державний історичний музей втратив 11533 одиниці зберігання (предметів археології 10314 од. зб., металу 154 од. зб., зброї 1065 од. зб.). Точні дані про вивезені цінності відсутні, немає довоєнних негативів з цих експонатів. Не відомо, чи ці речі були сфотографовані взагалі. Оригінал списків вивезених речей (німецькою, польською та українською мовами) зберігся в музеї[11].

Понад 200 творів декоративно-вжиткового мистецтва вивезли німецькі окупанти у березні 1944 р. з Коломийського музею народного мистецтва Гуцульщини і Покуття ім. Й.Кобринського. Згідно зі Списком предметів, які пограбовано в музеї народного мистецтва Гуцульщини та Покуття, складеним 27, 28, 29 березня 1944 року, було вивезено, поміж інших етнокультурних цінностей, 8 гуцульських старовинних дзьобенок, 8 різьблених боклаг, 19 топірців, 8 космацьких покривалець, 6 гуцульських люльок, 11 цілих сорочок[12].

Під час Другої світової війни поряд з німецькими нацистами українські культурні цінності вивозили також румуни. За угодою від 19 липня 1941 р. Румунія одержала українську Буковину, де було утворено "Губернаторство провінції Буковина". Румунськими військами було пограбовано і спалено приміщення Чернівецького краєзнавчого музею. У 1945 році виявилося, що його фонди налічують лише 143 од. зб[13].

Серед інших буковинських музеїв було пограбовано і музей Вижницького училища прикладного мистецтва (нині Вижницький коледж прикладного мистецтва ім. В.Ю.Шкрібляка). На початку березня 1944 року румунські війська почали з грабунками залишати Вижницю. З училища було вивезено безцінні експонати, творені викладачами та учнями Крайової різьбярської школи, що зберігалися у Гуцульській кімнаті, кахлі відомого гуцульського майстра О.Бахматюка[14].

До губернаторства "Трансністрія" входили Одеська область, південні райони Вінницької, західні райони Миколаївської області. У "Трансністрії" румунськими окупаційними властями було створено спеціальний апарат пограбування культурно-освітніх установ – "трофейні комісії"[15]. З Одеси румуни вивезли понад вісім тисяч томів книг з економіки, статистики, етнографії, історії, також карти. Втрати Одеського історико-археологічного музею АН УРСР, за даними Наркомату освіти України за 1944 рік, становили близько 130 тисяч експонатів.

Рейхскомісаріат України був утворений 20 серпня 1941 року, його очолював Еріх Кох, його штаб-квартира була у м. Рівному. Рейхскомісаріат України складався з шести генеральних округів: "Волинь", "Житомир", "Київ", "Миколаїв", "Таврія", "Дніпропетровськ" та українських областей військового підпорядкування: "Харків" та "Крим".

Найактивніше грабували Київ. З Центрального кінофотофоноархіву вивезено довоєнні фото і кіноархіви; із Центральної бібліотеки АН УРСР німці вивезли науковий архів, фототеку документального матеріалу, що фіксував десятки тисяч пам'яток культури України, багатолітні

археологічні надбання[16]. Також група Кюнсберга у складі 50 осіб на чолі з доктором Паулсеном протягом двох місяців готувала до відправлення з України величезний масив економічної, статистичної, географічної та етнографічної літератури, яка, на їхній погляд, могла становити військовий інтерес[17]. З Історичного музею на території Києво-Печерської лаври окупанти вивезли оригінали грамот українських гетьманів, архів київських митрополитів, стародавні рукописи та акти XV – XVIII ст., нумізматичні колекції, ікони. Втрачена таким чином колекція зброї складалася з 4000 предметів (вітрина запорізької зброї, шабля Стефана Баторія та ін.)[18]. З відділу Скіфії Історичного музею гітлерівські грабіжники вивезли унікальні бронзові фігурки звірів, наконечники значків і знамен, зброю, кераміку та ін.; з відділу грецьких колоній Причорномор'я – кіпрську кераміку (бл. 5000 предметів), кераміку з Ольвії; також вивезли матеріали з відділу Київської Русі, зокрема такі унікальні речі, як запрестольний хрест X ст. з Десятинної церкви, кахлі з гербом Рюриковичів, інші цінні експонати[19]. З Музею українського мистецтва загарбники забрали 55875 експонатів – 90% його фондів, у тому числі 36249 творів народного мистецтва. Це був український посуд XVII, XIX та поч. XX ст., колекція народного одягу і величезна колекція писанок, колекція фаянсу Києво-Межигірської фабрики 1780 – 1898 років[20].

Значно потерпіли в роки війни історичні та краєзнавчі музеї Слобожанщини. Вивезено науковий архів Харківської картинної галереї; з неї, серед іншого, до Німеччини було відправлено 332 вироби декоративно-ужиткового мистецтва. Як свідчить письмова заява оберштурмфюрера СС д-ра Ферстера, "вишивками, килимами, гобеленами та іншими експонатами скористалися німецькі солдати"[21].

1943 р. було пограбовано, а потім спалено приміщення Полтавського краєзнавчого музею. На 1926 рік заступник директора тоді Центрального пролетарського музею Полтавщини Яків Риженко фіксував у колекції музею 5000 одиниць писанок; після війни їх залишилося 460 одиниць. Нинішній директор музею К.Фесик пише: "Напередодні війни у фондах налічувалося понад 117900 експонатів". Є відомості, що вивезені директором Полтавського музею К.Мощенком килими, зразки народного вбрання, різьблення, предметів культового призначення, оригінали чотирьох тисяч замальовок до фундаментального альбому писанок з колекції К.Скаржинської перебувають нині у музеї-архіві Бавнд-Бруку (США, штат Нью-Джерсі)[22]. Кость Мощенко вивіз також документацію. Внаслідок цього відомо, скільки вивезено з музею, але що саме – не відомо. За свідченнями К.Фесик, "Музей працював, і окупаційні власті проводили систематичні пограбування, вилучали експонати для облаштування офіцерських помешкань. 30 відсотків експонатів фашисти вивезли до Німеччини, а що залишилось – у 1943 році було спалено у будинку музею". Частина колекцій з Полтави, яку перевозили німці (маршрут – до Кам'янця-Подільського, згодом у район Кенігсберга в Східній Пруссії) була втрачена на шляху до Кам'янця[23].

Трагічною була і доля скарбів Черкаського краєзнавчого музею. З початком війни музейні речі з коштовних металів було здано в банк. Після війни вони не повернулися до Черкаського музею. Питанням розшуку вивезених під час Другої світової війни музейних цінностей займався у 70-х роках XX ст. заступник директора з наукової роботи Соса Павло Петрович. За свідченнями колишньої працівниці музею Призенко, яка супроводжувала підводи з музейними цінностями, що за розпорядженням органів влади вивозилися до Полтавського обласного музею у липні 1941 року, на підводи були повантажені ящики з цінними картинами, посудом, старовинною зброєю. У Полтаві експонати за актом були здані адміністрації обласного музею і разом з іншими евакуйованими музейними цінностями повантажені в ешелон для вивозу на Схід. На станції Св. Петра (неподалік від Полтави) ешелон розбомбила німецька авіація. У цій пожежі загинули експонати Черкаського, Полтавського та деяких інших евакуйованих музеїв, а також документи, в тому числі інвентарні книги. Про це свідчила Сосі П.П. – колишня хранитель Полтавського обласного музею (прізвища не згадав) та директор Полтавського обласного музею Оніпко. Акт передачі цінностей в Полтавський обласний музей зберігала у себе п. Призенко. У 1944 році її викликали в органи НКВС у Черкасах, де вона давала пояснення з питання евакуації експонатів і здала на вимогу слідчого цей акт. Таким чином сліди документів про музейні фонди Черкаського краєзнавчого музею до 1941 року втрачені. Не маючи передвоєнної облікової документації, музей не може встановити, які саме предмети були втрачені[24].

Сумський, Глухівський, Конотопський, Охтирський, Путивльський і Роменський краєзнавчі музеї, які не були евакуйовані, зазнали під час війни значних втрат внаслідок пограбувань, руйнування або спалення музейних приміщень. За приблизними підрахунками, Сумським музеєм втрачено близько 2000 експонатів, Роменським – близько 1500, Охтирським – понад 700. Загинули архіви та облікова документація. Як свідчать музейні працівники, скласти списки втрачених предметів неможливо[25].

Напередодні Другої світової війни фонди Чернігівського історичного музею нараховували до 100000 експонатів. Більшість неевакуйованих експонатів музею загинули в серпні – вересні 1941 р. під час пожежі в музеї. Частину експонатів німці пізніше розкопали і ті, що краще збереглися, вивезли до Німеччини під час відступу. Це біля 1500 зразків кераміки, до 500 од. холодної і вогнепальної зброї XVI – XVIII ст., до 500 різних історико-побутових речей XV – XX ст. тощо. Довоєнна обліково-фондова документація згоріла в 1941 р., отож скласти реєстр втраченого важко[26]. Починаючи від 1933 року, музейних архівних матеріалів не збереглося. Офіційних документів про вивезення експонатів Чернігівського історичного музею до Німеччини немає.

У 1943 р. з Вінницького краєзнавчого музею уповноваженим рейхскомісара України, співробітником Центру краєзнавчих досліджень в Україні проф. Штампфусом було відібрано і вивезено до Німеччини велику кількість експонатів. Після визволення Вінниці у 1944 р. були складені офіційні акти на вивезені цінності: 60 українських килимів (з них два датовані – 1819 та 1827), це приблизно третина всієї колекції; 1000 зразків гончарства (миски, глечики, дитячі іграшки тощо); 3000 зразків вишивок; 100 вишитих сорочок і рушників; 500 писанок; 300 археологічних експонатів; ікони “Жемчужная Божья Матерь”, “Бог Саваоф” та інші. Описові книги з переліком вилучених експонатів не збереглися. Зберігся акт від 19.09.1942 р. про передачу експонатів штадткомісару Маргенфельду та розписка професора Штампфуса, де вказано кількість ящиків з вилученими експонатами. Після війни, за спогадами працівників (зокрема, К.Н.Венгер, А.Г.Павловської та колишнього директора музею Іванова), до музею було повернуто кілька десятків килимів, частину гончарного посуду і кілька коробок з потрощеними писанками[27].

Зникли майже всі експонати Хмельницького музею. Проте документального підтвердження того, що саме було вивезено, музейні працівники не мають[28]. Втрати Кам’янець-Подільського краєзнавчого музею становили 12819 одиниць зберігання[29].

Із Рівненського краєзнавчого музею (як свідчить лист директора Рівненського історико-краєзнавчого музею І.М.Дубовського до Комітету у справах культурно-освітніх установ при РНК) гебітскомісаром доктором Беєром вивезено до м. Гамбург (Німеччина) весь відділ етнографії і старовинні гобелени[30]. Фонди Волинського краєзнавчого музею були розграбовані перед відступом німецьких військ у січні 1944 р. Втрати етнографічного відділу становили 807 експонатів: килими, рушники, комплекти народного одягу, прикраси, зразки вишивок, глиняний посуд тощо. Серед вивезеного: 113 глиняних глеків, 78 мисок, 307 зразків вишивок, 25 сорочок, 11 килимів тощо[31].

У Державному архіві Волинської області (Ф. Р-6) згадується справа про облік майна, вивезеного румунськими військами з районів Волинської області, затверджена 16 жовтня 1944 р. (оп. 3, спр. 13); у загальному фонді справи не виявлено[32].

Втрати Донецького обласного краєзнавчого музею сягали 890 експонатів[33]. Перед війною фонди Дніпропетровського історичного музею налічували понад 70 тис. експонатів. Біля 9 тис. з них вдалося переховати працівникам музею[34]. Довоєнні описові книги втрачено, отже невідомо, скільки предметів було вивезено. За німецькими звітами і довідниками за 1942 рік у музеї налічувалося 40000 одиниць зберігання[35]. Відомо, що музейні експонати (доісторичне мистецтво та археологія) з Дніпропетровська спочатку відправляли до Кракова[36].

Влітку 1943 року розпочався масовий вивіз культурних цінностей до Німеччини. Великі транзитні склади цінностей зі Сходу містилися в містах Верхньої Силезії – Ратиборі й Опаві. Найважливішим сховищем культурних цінностей з України та Білорусі був замок Хехштедт (Гьохштедт) на Дунаї. З лютого 1944 року там містилися археологічні знахідки з доісторичних часів, картини, ікони, величезні збірки витворів народного мистецтва. Пізніше цінності неодноразово переміщувалися до інших пунктів збереження[37].

2 листопада 1942 р. відповідно до Указу Верховної Ради СРСР було утворено “Надзвичайну державну комісію з встановлення та розслідування злочинів німецько-фашистських загарбників та їхніх спільників і заподіяних ними збитків громадянам, колгоспам, громадським організаціям, державним підприємствам та установам СРСР” (НДК СРСР). Підпорядковані їй республіканські, крайові та обласні комісії проводили розслідувальну роботу на місцях. При Інституті економіки Академії наук УРСР (під час евакуації в Уфі) була створена спеціальна група для розробки деяких питань організації обліку втрат і збитків, завданих нацистською окупацією УРСР, зокрема втрат культурних цінностей[38].

У 1943 році радянська Надзвичайна державна комісія створила Бюро екпертизи, яке спільно з уповноваженими особливого комітету РНК СРСР по Німеччині провадила відбір художніх та історичних цінностей для натурального відшкодування збитків, завданих СРСР. Більшість з дібраних тоді цінностей зберігається в спецфондах Ермітажу, Музею образотворчих мистецтв ім. Пушкіна,

Державного історичного музею (Москва). Подібні фонди було створено також у деяких центральних міністерствах і відомствах СРСР (Міністерстві фінансів, Міністерстві оборони, Архівному управлінні та ін.), а також у союзній Академії наук. Вже протягом півстоліття ці трофейні цінності приховуються від громадськості, хоча серед них можуть бути повернені з Німеччини пам'ятки культури з музеїв України[39].

Питання реституції (повернення) культурних цінностей, підняте й незавершене у кінці 40-х років XX ст., знову постає перед Німеччиною і Україною, при чому Україна виступає активним ініціатором у вирішенні цього питання. Ускладнює процес те, що вивіз українських цінностей під час Другої світової війни досі не досліджений. Значні труднощі в облікові і пошуку вилучених цінностей спричиняє той факт, що під час війни була втрачена (знищена або ж вивезена до Німеччини разом з пограбованими культурними цінностями) облікова документація музеїв: описи колекцій та інвентарні книги; уже пішли з життя очевидці. Доля багатьох реліквій за кордоном невідома. Навіть якщо й відомі маршрути перевезень та нинішнє місцеперебування, то відсутні документи, які підтверджували б, що предмети дійсно викрадені з українських музеїв. Багато українських шедеврів осіли не лише в музейних збірках Німеччини, де їх ще можна було б якось виявити і впізнати, але і в численних приватних колекціях. Тим більше, що навіть організовано вивезені з України цінності значилися в німецьких документах як "російські" або "радянські".

Триває переговорний процес між Німеччиною і Україною. Ще 15 лютого 1993 р. між урядами України та ФРН підписана Угода про культурне співробітництво. Її Стаття 16 визначає: "договірні Сторони погоджуються, що втрачені або незаконно вивезені культурні цінності, які перебувають на їхніх територіях, будуть повернуті власнику або його правонаступнику". За міжнародним правом, держава, яка внаслідок воєнних дій завдала пошкоджень культурному середовищу іншої держави, вивезла з неї культурні цінності, незалежно від терміну давності зобов'язана їх повернути або компенсувати аналогічними цінностями втрати країни, яка зазнала нападу. Німеччина ж, навпаки, наполегливо вимагає повернення своїх культурних цінностей, вивезених до СРСР як трофейні або виданих в якості компенсації за втрачені наші пам`ятки, хоча, за міжнародними нормами, не має права на такі вимоги вже тому, що виступала у війні як агресор. Українсько-німецький переговорний процес ускладнює те, що передана 1945 року Сполученими Штатами Америки зі своєї зони окупації Німеччини до СРСР значна кількість архівних документів, бібліотечних фондів і музейних експонатів, пограбованих нацистами в Україні, донині перебуває у Російській Федерації, часом ще засекречена.

Національна комісія з питань повернення в Україну культурних цінностей (нині – Державна служба контролю за переміщенням культурних цінностей через кордон України) започаткувала серію видань "Доля культурних скарбів України під час другої світової війни: архіви, бібліотеки, музеї". Діє українсько-німецька комісія з питань реституції культурних цінностей, що були втрачені або незаконно переміщені під час Другої світової війни. Нині, через півстоліття після війни, навряд чи вийде повернути хоча б десяту частину втраченого. Але надія жевріє і поступово відбувається взаємний, хоча й далеко не рівноцінний, обмін культурними цінностями між Україною і Німеччиною. Ще одним кроком на шляху до реституції вивезених з України під час II світової війни етнокультурних цінностей є повернення до Києва у лютому цього року кількох фрагментів фресок з Михайлівського Золотоверхого собору, зруйнованого більшовицькою владою 1936 року і нині відбудованого у столиці. Ці фрески були вивезені німецьким окупантами за межі України і потрапили до Санкт-Петербурзького Ермітажу (Росія) внаслідок реституційного процесу 1946 року.

---

[1]Скрипник Г. Етнографічні музеї України. – К., 1989. – С. 209.

[2]Горбик В., Кот С. Нищення археологічних, історичних та архітектурно-монументальних пам'яток України в роки другої світової війни" // Повернення культурного надбання України: проблеми, завдання, перспективи. – К., 1996. – С. 155.

[3]Коваль Михайло. Теоретичні засади злочинних дій нацистів щодо української культури та їх реалізація під час окупації України в 1941 – 44 рр. // Повернення культурного надбання України. Вип. 7. Культура і війна: погляд через півстоліття. – К., 1996. – С. 16.

[4]Акуленко В. Охорона пам'яток культури в Україні 1917 – 1990. – К., 1991. – С. 153.

[5]Прушинський Ян. Пам'ятки старовини. Культурні цінності. Спадщина. // Повернення культурного надбання України: проблеми, завдання, перспективи. (Матеріали науково-практичного симпозіуму "Правові аспекти реституції культурних цінностей: теорія і практика". Київ, грудень 1996). – К., 1997. – С. 48.

[6]Себта Т.М. Архівні джерела про українські культурні цінності, вивезені нацистами в роки II світової війни. Автореф. дис. – К., 2000. – С. 6.

[7]Коваль Михайло. Теоретичні засади злочинних дій нацистів щодо української культури та їх реалізація під час окупації України в 1941 – 44 рр. – С. 16.

[8]Грімстед Патриція Кеннеді, за уч. Геннадія Боряка. Нищення українських музеїв, архівів, бібліотек у роки другої світової війни // ПУ. – 1994. – № 3 – 6. – С. 92.
[9]Скрипник Г. Етнографічні музеї України. – С. 99.
[10]Україна у міжнародно-правових відносинах. – Т.2. Охорона культурних цінностей. – К., 1997. – С. 165.
[11]Лист директора Львівського історичного музею Б.Чайковського начальнику управління культури Львівської облдержадміністрації З.Мазурику від 28.11.1995 р. № 381.
[12]Лист начальника управління культури Івано-Франківської облдержадміністрації А.Грицака від 10.01. 1996 р. Зберігається в Національній комісії з питань повернення в Україну культурних цінностей.
[13]Скрипник Г. Вказ. праця. – С. 209.
[14]Вижницький коледж прикладного мистецтва ім. В.Ю.Шкрібляка. – Чернівці, 1997. – С. 27.
[15]Коваль Михайло. Вказ. праця.– С. 16.
[16]Україна у міжнародно-правових відносинах. – С. 476.
[17]Грімстед Патриція Кеннеді, за уч. Геннадія Боряка. Нищення українських музеїв, архівів, бібліотек у роки другої світової війни – С. 97.
[18]Україна у міжнародно-правових відносинах. – С. 474.
[19]Там само. – С. 475.
[20]Там само. – С. 474.
[21]Там само. – С. 464.
[22]Національна академія наук України. ІМФЕ. Міжнародна асоціація етнологів // НТЕ. – № 3. – 1998.
[23]Лист НК заступника голови Дніпропетровської облдержадміністрації від 25.12.1995 № 2/57-3182.
[24]Лист від Черкаського обласного краєзнавчого музею начальнику обласного управління культури Собченку В.К. від 27.12 1995 р.
[25]Лист начальника управління культури Сумської держадміністрації К.С.Зайця від 07.12.1995 р. Зберігається в Національній комісії з питань повернення в Україну культурних цінностей.
[26]Лист заступника голови Чернігівської облдержадміністрації М.О.Рудька від 29.12.1995 р. Зберігається в Національній комісії з питань повернення в Україну культурних цінностей.
[27]Лист директора Вінницького краєзнавчого музею Л.Кароєвої від 16.08.99. № 200 (відповідь на анкету, розроблену автором) // Зберігається в Національній комісії з питань повернення в Україну культурних цінностей.
[28]Лист до НК від Хмельницької обласної державної адміністрації на 16.01.1996.
[29]Україна у міжнародно-правових відносинах. – С. 765.
[30]Копія листа заступника голови Рівненської облдержадміністрації І.Дем'янюка до Віце-прем'єр-міністра України І.Ф.Кураса від 18.12.1995 р. Зберігається в Національній комісії з питань повернення в Україну культурних цінностей.
[31]Кот С., Ошуркевич О. Волинський краєзнавчий музей. Доля культурних скарбів України під час другої світової війни: архіви, бібліотеки, музеї. – Вип. 1. – К. – Бремен, 1996. – С. 25.
[32]Там само. – С.23.
[33]Україна у міжнародно-правових відносинах. – С. 765.
[34]Скрипник Г, Етнографічні музеї України.– С. 209.
[35]Лист НК заступника голови Дніпропетровської облдержадміністрації від 25.12.1995 № 2/57-3182.
[36]Грімстед Патриція Кеннеді, за уч. Геннадія Боряка. Нищення українських музеїв, архівів, бібліотек у роки другої світової війни // ПУ. – 1994. – № 3 – 6. – С. 97.
[37]Себта Т.М. Архівні джерела про українські культурні цінності, вивезені нацистами в роки ІІ світової війни.– С. 15.
[38]Боряк Г. Нацистське золото. – К., 1998. – С. 32.
[39]Адріана В'ялець. Світ має почути // Пам'ятки України, 1994. – № 1 – 2. – С. 85.

Володимир СОБЧУК
Луцьк

ЕТНОВИЗНАЧАЛЬНІ КОМПОНЕНТИ В ДУХОВНІЙ КУЛЬТУРІ НАСЕЛЕННЯ БЕРЕСТЕЙЩИНИ (за матеріалами календарної обрядовості)

Духовна культура відіграє особливу роль у житті етносу, тому вона – один із найважливіших показників етнічної ідентифікації. На відміну від матеріальної, на яку відчутно впливають розвиток продуктивних сил та науково-технічний прогрес, духовна культура здатна зберігати свою структуру та зміст в умовах вищих стадій суспільного розвитку. Її феномен полягає у здатності забезпечувати функціонування етносу або його частини навіть в іноетнічному середовищі. Цьому сприяють її найвагоміші складники: історична пам'ять, зв'язок з конкретним "рідним краєм", почуття етнічної солідарності у значної частини населення [1].

Формування духовної культури як цілісної системи проходить паралельно із процесом формування етносу, проте окремі її елементи сягають більш віддалених епох. Не зважаючи на це, оновлення її окремих елементів відбувається безперервно. Певний вплив на цей процес справляють іноетнічні середовища. Тож, як вважав Е.Сміт, етнічному виживанню у сфері культури сприяє не ізоляція, а вибіркове запозичення й контрольовані культурні контакти[2].

Значною мірою ця тенденція проявляється на прикладі календарної обрядовості. У святах календарного циклу сконцентровані елементи різночасових нашарувань, сукупність яких відображає масштабність іноетнічних культурних впливів, а також комплекс загальноетнічних та локальних явищ.

Календарна обрядовість в межах Європи визначається високим рівнем універсальності. Приблизно в однакових кліматичних умовах спостерігається настільки ж однаковий календарний цикл. Це може вважатись свідченням спільної генези і відносно одночасного поширення цих свят. Очевидно, формування основ календарної обрядовості відбувалось в два етапи: 1) в епоху неоліту, коли землеробська цивілізація із Близького Сходу поширилась на широкий терен Центральної Європи, від Альп до Карпат, від Балкан до Полісся; 2) в часи індоєвропейського розселення, що призвело до етнічного перегрупування та формування сучасних кельтів, германців, слов'ян та балтів. Невід'ємними складовими цих складних процесів було давнє населення, що проживало на території сучасної України та Білорусі.

На думку багатьох дослідників, система календарної обрядовості в індоєвропейських народів з'являється в епоху енеоліту[3].

В ході кристалізації сучасних етносів, що відбувалась протягом тривалого часу, з'явились варіації календарних обрядів. Вони на сьогодні й становлять національну специфіку.

Одним із найвизначніших свят зимового циклу у східних слов'ян є Коляда. На сьогодні важко сказати, які форми цього свята мають національну основу, що в ньому вважати загальноєвропейською, чи, може, й неолітичною спадщиною, а що запозиченням, яке прийшло разом із християнством. Принаймні, білоруська традиція відрізняється від української лише кількома незначними деталями.

Для прикладу, на українському Західному Поліссі на Коляду до хати не вносили необмолоченого снопа. Його заміняло обмолочене жито чи пшениця в посудині. Крім цього, обов'язковим ритуальним атрибутом було сіно, яке вносили на Свят-вечір і на Берестейщині (с. Камінь, Пинського р-ну, с. Оріхове, Малоритського р-ну, Брестської обл.). Так само лише сіно та збіжжя вносили і в білорусів[4].

Але навіть у тих місцевостях Волині, де обов'язковим був пшеничний сніп, уносячи його до хати, господар примовляв: "Добрий вечор! З Колядою! Несемо жито з травою" (с. Бужанка, Іваничівського р-ну). Тож і сніп, і обмолочене збіжжя були одним і тим же знаком урожаю. Головною обрядовою їжею була кутя. На Берестейщині її готували із пшениці. А ось щодо використання у білорусів для куті зерна ячменю[5], то ця особливість має географічно-кліматичні причини, а відтак може вважатись етнодиференціюючою ознакою.

© В.Собчук

До української етнічної традиції належить і різдвяно-новорічний фольклор Берестейщини. Щоправда, не так давно колядки з'явилися і в перекладах білоруською мовою на території білоруських регіонів. Про їх перекладний характер свідчать численні українізми в текстах, невправності лексичного порядку та невластиві білоруській мові наголоси.

Дуже репрезентивним видом зимового українського фольклору є щедрівки. Як правило, вони мають величально-побажальний, а іноді й травестійно-жартівливий зміст. Побутують щедрівки і на Берестейщині. В білоруській етнічній традиції аналогічний жанр має місце у Великодньому волочебному обряді, а на Новий рік тут не щедрували.

Відрізняється Берестейщина від етнічно білоруських територій і комплексом весняної календарної обрядовості. Одним із перших свят весняного циклу є проводи зими.

Для української етнічної традиції сама семантика проводів холоду не характерна. Тут побутував обряд "совання колодки", що означав розпушування грунту під засів яровини. У його ритуальній семантиці поєднується два генетично і функціонально різні моменти: 1) "похорон" колодки та поминки по ній; 2) прив'язування колодки до ноги хлопця або дівчини як засіб покарання за несімейне життя[6]. Звичай прив'язувати колодку нежонатому хлопцеві або незаміжній дівчині і вимагати за це викуп мав місце в Західному Поліссі та на Берестейщині в тому числі (с. Радзиловичі, Ганцевицького р-ну, Брестської обл.)[7], а також в інших регіонах України.

Ні білорусам, ні росіянам цей звичай невідомий. Натомість у той самий час у білорусів, зокрема у Могилівській губернії був звичай "возити молоду": молодих незаміжніх дівчат везли на санках у корчму, де вони були змушені пригостити присутніх. У Мінській губернії був поширений звичай "роззувати молоду", подібне спостерігалося і в польській етнічній традиції[8]. На Берестейщині ці обряди відсутні.

Білоруси напередодні Благовіщення відзначали свято "камаєдзіци". До початку XX ст. воно було поширеним на всій білоруській етнічній території. Його основою був культ ведмедя: після святкового обіду всією сім'єю лягали відпочивати, але не заради спання, а час від часу переверталися з боку на бік, імітуючи рухи ведмедя. Обряд цей виконувався для того, щоб ведмідь легко пробудився після зимової сплячки[9].

Культ ведмедя в етнічних білорусів, крім цього дійства, простежується і в обряді, що виконується під час Різдвяних свят. Він є одним із найдавніших культів, своїм корінням сягає періоду палеоліту і поширювався на територію всього європейського континенту, вільну від льодовика[10]. На Полісся та Білорусь, очевидно, був принесений мезолітичними мисливцями. Як стверджує В.Єрьоміна, ведмідь в системі давніх релігійних вірувань вважається послом з того світу. І саме тому в етнокультурній традиції росіян та білорусів його образу відведено належне місце[11]. Проте на українській етнічній території цей культ невідомий. Відсутні його сліди і на Берестейщині.

Важливою подією в календарному циклі був день св. Юрія. Найпоширенішим на Берестейщині був звичай виганяти худобу до сходу сонця, на "Юрієві роси" (с. Корсині, Іванівського р-ну, Брестської обл.). "Юрієвим росам" приписували лікувальні властивості. Ними вмивались, щоб не боліли очі. Вважалось, що худоба, поївши в цей ранок росяної трави, буде здоровою упродовж усього літа, що характерно і для Поділля, Карпат, Холмщини, Подніпров'я.

Як і загалом в Україні, на Берестейщині був поширений звичай оглядати цього дня в полі жито, а потім качатись по ньому. Обходили поля зі свяченим на Великдень хлібом, який називали "Юрчик", "Юріїк". Після виконання цих дій на полі влаштовували обід, залишки їжі закопували в землю (с. Огово, Іванівського р-ну, Брестської обл.). З незначними відмінностями подібний обряд існував і в білорусів[12].

Проте, крім нього, вони намагались добитися родючості ще й за допомогою методу, який ні в Україні, ні на Берестейщині невідомий: молодиця покривала сходи жита полотном.

У Великодній обрядовості українців та білорусів суттєві відмінності відсутні. Значною мірою це пояснюється нівелюючим впливом християнської ідеології. Духовенство пильно стежило за тим, щоб на Великдень не відбувалось язичницьких обрядових ігрищ. Значною мірою цього вдалося досягти. Поширюване церквою уявлення про особливу святість Пасхи зіграло в цьому вирішальну роль.

Особливістю білоруського Великоднього обряду є те, що в перший день свята у селах зберігався обряд ходіння волочебників – групи молоді із заспівувачем. Маючи цілий репертуар, вони ходили від хати до хати, співаючи при цьому "волочебні пісні", господарі їх обдаровували. Назви волочебників у різних регіонах Білорусі мають варіанти: "ралешнікі", "лаловнікі". Приспів волочебних пісень у білорусів Д.Зеленін вважав литовським за походженням. В цілому білоруський волочебний обряд за структурою подібний із російським обрядом – "вьюнишником"[13].

На Берестейщині волочебний звичай відсутній, а дії волочебників місцеві жителі піддають осудові. Як вважає багато опитаних, перший день християнського свята не повинен відзначатися подібним гамором.

Але волочебні звичаї існували колись і на українській території. Їх у свій час спостерігав І.Вишенський, перебуваючи на території Волині. Ще у 1843 році Я.Головацький звернув увагу на групу обрядових пісень з Яворівщини під назвою "риндзівки". На території української частини Західного Полісся релікти волочебного звичаю збереглися в пам'яті людей старшого віку[14]. Проте вплив православної церкви виявився ефективним лише завдяки тому, що ця норма духовної культури виявилась застарілою, такою, що не відповідала потребам культурно-духовного розвитку. Зростання ролі православ'я в справі збереження етнічності з боку загрози ополячення призвело до накладання ідеології Великодня на дохристиянські елементи та поступового витіснення останніх.

Етнічна специфіка тут полягає, з одного боку, у зникненні волочебного обряду на українській етнічній території, включно з Берестейщиною, та збереження його у відносно цілісній формі у білорусів. З іншого боку, відмінність проявляється на структурному рівні: білоруський варіант волочебного звичаю тяжіє до литовського та російського, до того ж має помітні сліди християнського переосмислення.

Важливе місце у Великодній обрядовості займало поминання померлих, яке генетично виходить із давнього культу пращурів. Являючись елементом весняного сільськогосподарського культу, воно на Великдень, і особливо в наступну після Великодня неділю, досягнуло своєї кульмінації. В цей день ішли на могилки, з собою брали крашанки, які іноді качали по землі, а після цього залишали на могилі або заривали. Цей варіант поминання мертвих був присутнім в усіх східних слов'ян.

В більшості регіонів України померлих поминали у наступну неділю після Великодня. В Західному Поліссі та на Волині в порівняно невеликій кількості населених пунктів відзначали "Навський Великдень" – поминання померлих у Навський четвер[15].

В багатьох населених пунктах Берестейщини поминання померлих предків відбувалося у наступну неділю після Великодня і називалось Проводами, як і в інших районах України. В білорусів обряд поминання померлих називався "радаэніца". В деяких місцевостях України ця назва також трапляється, що, очевидно, свідчить про її давність та східнослов'янську праоснову. Назва "проводи" з'явилась на етнічній українській території в першій половині XVII ст. під впливом реформ П.Могили[16]. Етнічна територія Білорусі залишалась поза впливом цієї реформи. На відміну від Берестейщини та інших українських регіонів, білоруси відзначали радуницю у вівторок[17]. Для білоруського варіанту цього обряду характерна наявність голосінь, в яких оплакували померлих[18]. Приблизно так радуницю відзначають і росіяни, в яких також присутнє оплакування покійників[19]. На Берестейщині, як і в Україні, голосіння в обряді Проводів відсутнє.

Давнє дохристиянське коріння притаманне Зеленим Святам, які поширені в усіх східних слов'ян. На Берестейщині хату прикрашали кленом, липою, калиною, на підлогу клали лепеху. В білоруських етнічних землях дівчата ходили до лісу, плели вінки. Виконували обряд "завивання берези", зв'язуючи верхи двох молодих берізок[20]. Очевидно, цей елемент пояснюється впливом російської етнокультурної традиції на білоруську. В російській обрядовості на Зелені Свята існував звичай "кумування", під час якого дівчата йшли до лісу та сплітали вінки на деревах, що в білорусів називається "завиванням берези". Крім цього, плели вінки із трави. У росіян троїцька обрядовість містить чимало елементів, які на українських етнічних землях вважаються купальськими. До таких належать і плетіння вінків та "завивання берези". Щодо останнього, то воно має місце лише в окремих населених пунктах Лівобережжя[21], що, очевидно, також є наслідком російського впливу. На території Берестейщини та Західного Полісся ці елементи святкування в цілому не поширені.

На другий день Зелених Свят на Берестейщині та в інших районах Західного Полісся "водили Куста". Обряду безумовно властива аграрна семантика, тож і не дивно, що в білоруських землях поширення не мав. У цей день дівчину з ніг до голови прикрашали листками, на голову одягали вінок з клену (с. Огово, Іванівського р-ну, Брестської обл.), і разом з нею дівчата та заміжні жінки обходили всі хати в селі зі співом "кустових" пісень. За це їх обдаровували.

На території України аналогічне дійство зафіксоване М.Костомаровим на Полтавщині та Харківщині, але під назвою "тополя". Тополею тут називали дівчину, яку, як і на Берестейщині, прикрашали зеленими гілками та травою[22]. Фактично це і є той самий обряд.

В російській та білоруській етнічній традиції близький за змістом обряд нагадував український купальний ритуал "потоплення марени". Зрубану березу дівчата несли через усе село, після чого влаштовували трапезу, а дерево насамкінець кидали у воду.

Не можна відкидати вірогідності, що вищезгаданий український та російсько-білоруський

варіанти є різновидними формами одного обряду: тополя, кущ та береза є втіленням найбуйнішої сили росту, яка переадресовувалась полю, збіжжю, яке там росте[23]. Але так само не можна цієї вірогідності стверджувати. Відмінність двох традицій знаходиться у формальній площині: на Берестейщині та в цілому в Україні центральною постаттю цього дійства є дівчина, прикрашена зеленню (на Берестейщині – "віхоноша"), в той час у росіян та білорусів основним об'єктом уваги є деревце. Не вдаючись до семантичних реконструкцій, бо генеза усіх трьох ритуалів, можливо, була колись і спільною, закцентуємо увагу лише на тому, що берестейський тип цього обрядодійства не виходить за межі української етнічної модифікації.

В системі календарних свят східних слов'ян важливе місце належить святкуванню Івана Купала. На Берестейщині, як і на більшій частині Правобережної України, в ролі купальського атрибута використовували деревце, яке в кінці свята топили у водоймах і навіть у криниці (с. Оріхове, Малоритського р-ну, Брестської обл.).

У цьому плані Полісся є неоднорідним: західна його частина та Берестейщина корелює із західною частиною слов'янського етномовного континіуму (Великопольща, Моравія, Чехія, Лужиця, Словенія), де особливо поширеним є ритуал "спалення відьми" в юріївських та купальських багаттях, в той час, як східна має безсумнівні зв'язки зі сходом слов'янської території (південно-російські обряди Весни, Соловушки та ін.). Ідентичність східнополіських купальських обрядів із обрядами, поширеними в інших білоруських землях, є очевидною[24].

В етнічній Білорусі існував давній звичай запалювати купальські вогні біля кожної садиби[25].

Характерною ознакою білоруської купальської обрядовості є присутність на святі хлопців, які обмотувалися білим полотном. Найбільш поширене це явище на території Гродненської області[26], натомість на Берестейщині та всій українській етнічній території особливих ритуальних костюмів в день цього свята не використовували. Обмотувались білим полотном, очевидно, під час виконання обряду ініціації – парування як форми комунального гетеризму, що мало місце в епоху переходу до моногамії[27]. Українська етнічна традиція не зберегла будь-яких елементів цього архаїчного обряду.

Зауважимо, що із заходу на схід, щодо використання купальського вогнища, відбувається трансформація етнокультурної традиції, а Західне Полісся в цій ситуації є своєрідною перехідною зоною. На Берестейщині та в південній частині Західного Полісся наявність складного купальського дійства, пов'язаного з використанням вогнища в одному селі не означає, що в сусідньому картина буде ідентичною. Так із 37-ми обстежених тут сіл, у 14-ти інформатори категорично заперечували факт використання вогнища, відносячи в деяких випадках цю традицію до явищ "нових", запозичених у поляків або мешканців Східного Полісся[28].

Варто зазначити, що використання лазні в ритуальних цілях характерне для Північної Білорусі, Литви та Росії. Д.Зеленін пояснював поширення цього явища в Росії лише наявністю суворого клімату. Проте, на нашу думку, визначальна роль тут належить етнічному факторові. Для прикладу, в прибалтійській зоні, де клімат відносно м'якший, лазня теж використовується в ритуальних купальних дійствах. Традиція використовувати лазню не охоплювала більшу частину Білорусі та Берестейщину.

В Західному Поліссі і в тому числі на Берестейщині, в день перед купальською ніччю пастухи плели вінки худобі. Додому худоба поверталась із вінком на голові. Її зустрічав господар і давав пастухові гроші за вінок (с. Огово, Іванівського р-ну, Брестської обл.).

На Полтавщині дівчата після завершення свята розвішували вінки в господарських будівлях, особливо у хлівах[29]. Вінок вважався засобом охорони від нечистої сили. Білоруси не надавали очищувальній силі вінків особливого значення. У них не було загальнопоширеним спускання вінків на воду. Часто дівчата кидали вінки через вогонь, а хлопці намагались їх спіймати та розірвати[30]. Очевидно, це більш рання форма дій з вінками, яка не мала поширення на території Берестейщини. Натомість у білорусів поширені дії, метою яких була охорона від ворожої діяльності відьом. В Східному Поліссі дівчата в купальську ніч навколо села обносили соху (оборювали село). На Гродненщині з цією метою носили борону[31]. В Могилівській області цю дію виконували голі чоловіки[32]. У білорусів, як і в росіян, до недавнього часу зберігались магічні обходи полів та садиб, що супроводжувались побажаннями найкращого господарям[33]. В українців, як і в мешканців Берестейщини, обхід полів відбувався, як правило, в день Юрія. Білоруський обряд нагадував український "водіння куста" та "тополі", який виконувався на Зелені Свята.

Таким чином, купальський обряд на Берестейщині суттєво відрізняється від варіантів обрядів, поширених в етнографічних білоруських регіонах. Насамперед білоруській купальській традиції властивий відносно вищий рівень консервативності, що простежується у збереженні архаїчних елементів. Для української обрядовості характерна зміщеність у часі окремих обрядів, які в білорусів виконуються в день Івана Купала.

Таким чином, попри спільні риси, що простежуються у багатьох народів індоєвропейського кореня, в українських та білоруських обрядах календарного циклу виявляються відмінності в змісті окремих ритуалів, що зумовлено специфікою подальшого розвитку цих народів. Як свідчить аналіз календарних обрядів, населення Берестейщини, не зважаючи на окремі локальні особливості, належить до українського етнокультурного ареалу. В цій сфері йому притаманна відсутність багатьох рис календарної обрядовості, властивих російській та литовській обрядовості, що в свою чергу дуже характерне для календарної обрядовості білорусів.

---

[1]Сміт Ентоні. Національна ідентичність. – К., 1994. – С. 30.
[2]Там само.
[3]Чмихов М.О. Давня культура. – К., 1994. – С. 150 – 151.
[4]Беларускі народны каляндар. – Минск, 1992. – С. 25.
[5]Там само.
[6]Общественный, семейный быт и духовная культура населения Полесья. – Мн., 1987. – С.49.
[7]Там само.
[8]Там само.
[9]Беларускі народны каляндар. – С. 74 – 75.
[10]Чмихов М.О. Давня культура. – С. 34 – 37.
[11]Еремина В.И. Ритуал и фольклор. – Л., 1991. – С. 35.
[12]Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белоруссов XIX – нач. XX вв. – М., 1979. – С. 173.
[13]Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. – М., 1991. – С. 393.
[14]Ошуркевич О.Ф. Релікти волочебних звичаїв на західноукраїнському Поліссі // Полісся: мова культура, історія (Матеріали міжнародної конференції). – К., 1996. – С. 150 – 152.
[15]Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды… – С. 120.
[16]Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. – К., 1995. – С. 307.
[17]Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. – К., 1993. – С. 306.
[18]Народы Россіи. Этнографіческія очерки. – СПб., 1878. – С. 111.
[19]Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды… – С. 121.
[20]Беларускі народны каляндар. – С. 115.
[21]Вовк Хв. Студії… – С. 388 – 389.
[22]Там само.
[23]Давидюк В. Первісна міфологія українського фольклору. – Луцьк, 1997. – С. 151.
[24]Агапкина Т. Очерки весенне-летней обрядности Полесья: ритуальные костры // Полісся: мова, культура, історія (матеріали міжнародної конференції). – К., 1996. – С. 272.
[25]Живописная Россия. Литовское и белорусское Полесье. – Мн., 1993. – С. 19.
[26]Тавлай Г.В. Белорусское купалье: обряд, песня. – Мн., 1986. – С. 14.
[27]Давидюк В. Первісна міфологія… – С. 195.
[28]Агапкина Т. Очерки весенне-летней обрядности… – С. 237.
[29]Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды… – С. 76.
[30]Давидюк В. Первісна міфологія.. – С. 241.
[31]Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды… – С. 241.
[32]Тавлай Г.В. Белорусское купалье… – С. 12.
[33]Там само – С. 17.

Оксана МАЛАНЧУК-РИБАК
Львів

ТИПОЛОГІЧНА ІДЕНТИЧНІСТЬ УКРАЇНСЬКОГО ЕМАНСИПАЦІЙНОГО РУХУ ЖІНОК

З кінця XVIII ст. європейське суспільно-політичне життя збагатилось принципово новим явищем – емансипаційним рухом жінок. Ідеологічно усамостійнившись у роки Французької революції, жіночий рух протягом двох століть пройшов через різні етапи розвитку і наприкінці XX ст. не тільки не втратив суспільної актуальності, а й довів своє суттєве значення у загальноцивілізаційному поступі.

Український жіночий рух як складова національного суспільно-політичного життя, будучи породженням внутрішніх обставин як західно-, так і східноукраїнського життя, входив у типологічному відношенні до єдиного загальноєвропейського процесу. Розірваність українських земель, що перебували у складі різних держав, не завадила цьому, хоч зумовила певні відмінності у формуванні характеру жіночого руху. Домінуючими у цьому були риси національної спільності.

Ідея емансипації жінки в Україні з'являється як складова світогляду епохи романтизму, головним гаслом якої, як відомо, стала емансипація особистості. Мабуть характерними для інтелектуалів того часу були міркування члена Кирило-Мефодієвського Братства М.Савича щодо можливих шляхів зміни суспільного статусу жінки. У 1847 р. він писав: "якщо жінки хочуть піднятися до становища і прав чоловіків, вони повинні піднятися також до того ж рівня почувань і ідей..., але ця майбутня доля жінок не може бути відмежована від морального стану світу... чоловік ще надто слабкий для звільнення жінки. У нашому теперішньому стані звільнена жінка, чи така, що стоїть нарівні з чоловіком, буде йому не під силу. Де рівність, там досконалість, а її до цього часу у нас немає"[1].

Українська романтична інтерпретація проблеми "жінка і суспільство" не виходила за рамки міркувань морально-етичного характеру і чи не найяскравіше виявилась у літературно-художніх жіночих, переважно лірично-ідеалізованих та епічно-героїчних образах, тісно пов'язаних з фольклорно-пісенним жіночим ідеалом.

Лише у 80-х рр. XIX ст. український жіночий рух чітко заманіфестував свої ідейні та організаційні принципи. Це зробило 1884 року Товариство руських жінок у Станіславі. Поява перших жіночих організацій як вияв структурованості жіночого руху саме в останні десятиліття XIX ст. закономірна, бо соціально-суспільний розвиток в Україні дедалі більше урізноманітнювався. Усвідомлення та реалізація суспільних інтересів відбувалася не тільки у сфері національно-політичного, соціально-класового, церковно-релігійного, культурно-просвітнього та наукового життя. З'являється нове бачення жіночої статі, зокрема, з точки зору соціальної. Проблема суспільної нерівності жінки переходить у сферу пошуку практичного суспільно-політичного вирішення. Найпослідовнішим ідеологом фемінізму в українському культурно-громадському житті була Наталія Кобринська.

Втім, успіх організаційного етапу емансипаційного руху жінок залежить не тільки від кількості заангажованих жінок та їх переконань, а й від правової культури суспільства. Офіційне законодавство Російської імперії, а саме у полі його дії перебувала Наддніпрянська Україна, творило глуху блокаду для творення і розвитку ліберально-феміністичних жіночих організацій, тим більше для таких, які б мали чітко окреслений національний характер. Тому жіночі організації тут виникали дещо пізніше, ніж в Галичині і вони, у зв'язку з історичними умовами, реально не змогли пройти повний цикл розвитку[2]. Відносна організаційна слабкість жіночих організацій, діяльність яких визначалась би ідеями лібералізму, зумовила своєрідний "перерозподіл" енергії громадської активності жінок.

У другій половині XIX ст. феноменом європейської частини Російської імперії і українських земель, зокрема, стало прагнення жінок до вищої освіти, яке вражало навіть тогочасні найрозвиненіші країни. Ще одним прикладом "перерозподілу" є непомірне зростання маргінальних явищ у емансипаційному русі жінок, зокрема їх радикальна самоемансипація на побутово-сімейному рівні, поява жінок-нігілісток. У цей ряд можна поставити і доволі численну участь жінок у нелегальній

© О.Маланчук-Рибак

революційній діяльності. Піднесення емансипаційного руху жінок на у 20-х роках XX ст. скеровується у русло, визначене більшовицькою ідеологією, що у більшості випадків нівелювало типологічну подібність цього руху до загальноєвропейського.

Незважаючи на часто несприятливі обставини для національно-політичного та культурного життя в Галичині (як у час її перебування у складі Австро-Угорщини, так пізніше у Польщі), українські громадські організації, у тому числі і жіночі, тут мали без порівняння кращі умови праці, ніж у Наддніпрянській Україні. У Галичині найактивнішим був Союз українок, що утворився 1917 року внаслідок реорганізації Жіночої громади. Ця організація суспільно активізувала жінок, працювала над піднесенням їх освітнього та фахового рівня, залучала до громадсько-політичної, культурно-освітньої та харитативно-доброчинної діяльності.

Програмно-ідеологічними засадами Союзу українок були національно-державна ідея та феміністична ідея рівноправності жінок. До початку Другої світової війни чверть від загальної кількості українських сіл в Галичині мали осередки Союзу українок. У Галичині український жіночий рух до 1939 року пройшов доволі цілісний етап становлення та розвитку, зберігав певну традицію, ідеологічно й організаційно намагався увійти у загальноєвропейське русло. Нині є всі підстави вважати, що саме цей територіально-локальний варіант став українською моделлю, яка реалізувала ідею емансипаційних прагнень жінок і національної детермінованості жіночих організацій у недержавних народів. Ця модель жіночого руху мала чітко визначені риси загальноукраїнського характеру, хоча б з огляду на тісну співпрацю жінок Галичини з жінками інших регіонів України (виступи в пресі, видавнича діяльність, організація виходу у світ т. зв. “жіночої періодики” та ін.). Мабуть саме на прикладі українського жіночого руху в Галичині можна говорити про його європейську типологічну ідентичність та національно конкретну специфіку.

Український жіночий рух у загальноєвропейському контексті можна розглядати принаймні за трьома найважливішими параметрами: правовим, ідейно-теоретичним і організаційним.

У XIX – на початку XX ст. у законодавстві європейських країн радикально змінюється правовий статус жінок і не в останню чергу під тиском вимог жіночих організацій. Реалізується ідея секуляризації шлюбу, поступово утверджується свобода розлучень, практично забезпечується дія принципу правової дієздатності жінки після досягнення повноліття, рівноправ’я її з чоловіком у спадково-майнових справах. Більш чи менш послідовно ці правові ідеї та принципи враховували всі національні європейські правові системи, включаючи законодавство Російської імперії.

Однією з центральних у європейській правовій системі є проблема правової інтерпретації особи, гармонізації її інтересів з інтересами суспільства та держави. Власне у згаданий час неухильно проходить процес визнання у жінці суспільно повноцінної і повноправної людини. Тому логічно типовим “європейським” став рух за громадянські і політичні права жінки, у першу чергу за доступ жінок до освіти, в тому числі вищої, за право участі у профспілкових організаціях і політичних партіях, за їх виборчі права. Саме до цих вимог активно приєднується український жіночий рух.

У 1890 році українки, галичанки і буковинки, входять до рядів широкого петиційного руху в Австро-Угорщині за право на вищу освіту для жінок. З 90-х років XIX ст. постійною в українському жіночому русі Галичини стала вимога рівних виборчих прав. Але лише після завершення Першої світової війни, розпаду Австро-Угорської імперії новостворені держави законодавчо фіксують рівність виборчих прав для жінок. У цій ситуації першочерговими стають реалізація юридичних прав, вміння скористатися можливостями, які давало офіційне законодавство. Розвиток жіночого руху у правовому полі громадянського суспільства має ще декілька аспектів. Це політична самореалізація жінок не тільки біля виборчих урн, а й у “великій” політиці (наприклад, політична діяльність М.Рудницької, О.Кисілевської). Завдяки досвіду діяльності у європейському правовому полі, українські жінки здобували визначні місця у міжнародних жіночих організаціях (Міжнародна рада жінок, Міжнародна жіноча ліга за мир і свободу).

Безперечно, не слід абсолютизувати значення юридичних виявів рівноправності жінки, бо досвід багатьох країн свідчить, що проблема суспільної рівноправності має не тільки правовий, а і дуже суттєвий суспільно-психологічний та культурний аспекти. Однак попри все, діяльність у правових рамках тогочасних законодавств, а також боротьба, спрямована на зміну дискримінаційних для жінок правових норм, визначили спільний для європейського культурного кола напрям цивілізаційного розвитку. Стосовно емансипації жінки це означало поступову соціалізацію жінок, входження їх у найрізноманітніші суспільні структури, які за тривалою традицією належали до суто “чоловічих”. Український жіночий рух в Галичині порівняно з іншими регіонами України мав чи не найвищу правову культуру, основні параметри якої були спільними для цілої Європи. Польська влада двічі (1929 і 1938 рр.) забороняла в Галичині діяльність Союзу українок. І двічі українській

громадськості у судовому порядку вдалось оскаржити це рішення. Натомість у підрадянській Україні більшовицько-партійна ліквідація 1930 р. жінвідділів (блідої подібності жіночих організацій) не викликала спротиву. Безнадійними були і спроби протесту проти ліквідації жіночих організацій у 1939 р.

Спільність ідейно-теоретичних постулатів українського жіночого руху з європейськими аналогами багатоаспектна. Рух за емансипацію жінки в Україні йшов в одному руслі з визвольними національними, соціальними, політичними змаганнями, що ґрунтувалися на ідеї духовної емансипації людини та інтеграції інтересів особи і суспільства. Цей рух починався у час поширення у європейських країнах ідей позитивізму, радикалізму, врешті соціалізму, в час існування вже сформованої ідеології жіночого руху – фемінізму. Аналіз ідейних засад українського жіночого руху, джерел їх формування повинен би дати відповідь на питання про вагомість ідей власних та запозичених, засвоєних чи пристосованих до регіональних українських умов, про ідейно-теоретичну єдність із загальноєвропейським і світовим жіночим рухом, про новостворені оригінальні концепції розвитку емансипаційних прагнень жінок.

Українські землі були відносно відкриті для проникнення літератури різного характеру і різного ідейного спрямування, зокрема тієї, що стосувалася жіночого питання.

На одному полюсі література типу Grünwald-Zerkowitz S. “Die Schattenseiten des Frauenstudiums” (Zürich, 1902), Goczałkowska J. “Kobieta czyłi historyja łzu i smiechu” (Lwów,1857), Kapłanski F.X. “Przeciw emansypacyi kobiet czyłi supermacyi nad męszczyznami ” (Lwów, 1898), де пояснювалося буцімто самою природою обумовлене, підпорядковане становище жінки, на протилежному – праці Д.-С. Мілля і його послідовників, праці соціалістичного спрямування К.Маркса, А.Бебеля, К.Цеткін. Проміжок між цими полюсно протилежними працями заповнювали дослідження, де емансипація жінки розглядалась, в основному, як морально-етична, культурно-просвітня суспільна проблема, з відповідними пропозиціями щодо засобів її вирішення.

Вимога повної рівноправності, без переваг і привілей для однієї статі, боротьба за допущення жінок до політичного життя і розширення сфери їх професійної діяльності, критика брехні та лицемірства у сімейних відносинах – ці ідейні засади фемінізму були співзвучні з потребами розвитку українського суспільства, вони відповідали настроям і почуванням нового покоління. Ідеологія фемінізму була домінуючою в оригінальних роботах авторів-українців М.Ганкевича “Про жіночу неволю в історичнім розвою” (Львів, 1891), К.Малицької “Про жіночий рух” (Львів, 1904), у численних статтях, передусім Н.Кобринської, у т.зв. “жіночих виданнях” (альманах “Перший вінок” 1887 р., збірники “Наша доля” 1893, 1895, 1896 рр.). Сприйняття і засвоєння ідей ліберального фемінізму на західноукраїнських землях пройшли також певний еволюційний шлях. Спочатку ліберальний фемінізм як цілісна концепція лякав своїм буцімто суспільним радикалізмом. Одночасно громадськість сприймала його основні постулати і змінювала як саме суспільство, так і суспільну психологію у тому напрямі, який визначала ця теорія. Одним з часткових прикладів такої зміни може бути феномен участі жінок-галичанок у військових підрозділах Січового стрілецтва. Важливим було те, що біля джерел формування ідеології українського жіночого руху були М.Драгоманов, М.Грушевський, І.Франко, О.Терлецький, М.Павлик – авторитетні громадські діячі, політики, науковці, які не раз говорили про потребу широкого “європейського” погляду на суспільні проблеми, в тому числі і на проблему емансипації жінки. Орієнтуючи жінок на самоосвіту, на засвоєння найновіших досягнень суспільно-політичних, природознавчих теорій, на участь у культурно-просвітньому русі, вони постійно застерігали жіночий рух як від вузькопровінційного характеру, так і від крайностей самого феміністичного руху. У XX ст. офіційним ідеологічним гаслом українського жіночого руху стали фемінізм і націоналізм[3]. Сама теорія фемінізму модифікувалася, ускладнювалася. До чисто соціологічних підходів у трактуванні проблеми “жінка і суспільство” долучаються культурологічний і психологічний. Для світового європейського жіночого руху як в плані ідейному, так і в організаційному характерна доволі чітка диференціація між різними напрямками, зокрема ліберально-феміністичним, соціал-демократичним, соціально-християнським та ін. Існує пряма залежність між рівнем соціальної структурованості суспільства і глибиною диференціації ідеологічних течій у суспільно-політичному житті. Соціальна структура українського суспільства безумовно не могла створити ґрунт для розвинених суто суфражистських чи радикально-феміністичного напрямів у жіночому русі. Але наявність основних європейських ідеологічних напрямів в українському жіночому русі є об’єктивною та незаперечною. Ідеологічні напрямки формувались в Галичині стосовно власних потреб та можливостей і у переважній більшості випадків не були лише копіюванням. Показовим є критичний підхід до соціал-демократичної інтерпретації завдань жіночого руху. Ще на початку емансипаційних змагань лідер галицьких жінок Н.Кобринська критично висловилась про пряму залежність між встановленням соціалістичного ладу і вирішенням

жіночого питання, відзначила, що залучення жінок до суспільного виробництва (одна з соціалістичних ідей) приведе до її подвійного навантаження – на виробництві і у домашньому господарстві.

Різноманітність ідейно-теоретичних інтерпретацій проблеми емансипації жінки зумовлювала різний характер і спрямування діяльності жіночих товариств. Серед них – релігійно-доброчинні (наприклад, Марійське товариство пань, Товариство св. Ольги), культурно-просвітньо-феміністичні (Товариство руських жінок у Станіславі, Клуб русинок у Львові, Жіночий кружок у Тернополі, Кружок українських дівчат у Львові та ін.), комерційні (Труд), доброчинно-харитативні (наприклад, Українська захоронка). На початку XX ст. було здійснено спробу загальнорегіонального організаційного оформлення жіночого руху (Жіноча громада). Остаточно цієї мети досягнув у міжвоєнний період Союз українок, який прагнув охопити практично усі напрямки діяльності жінок на основі поєднання ідеології фемінізму та націоналізму. Організаційний розвиток українського жіночого руху не пішов однак шляхом зміцнення окремих “вузькоскерованих” жіночих організацій, а обрав шлях об’єднання жінок на основі демократизму, на ідеї національного відродження, на грунті реальної культурнопросвітньої, громадсько-політичної праці[4], До речі, жіночі організації підкреслено не бажали мати те чи інше партійне забарвлення. Такий організаційний розвиток був типовим для жіночих рухів тих народів, що перебували на етапі передіндустріального суспільства і головним завданням мали реалізацію національно-визвольних стремлінь.

Таким чином, український жіночий рух був складовою частиною загальноєвропейського з точки зору типологічного розвитку. Найяскравіше вписаний у загальний емансипаційний контекст жіночий рух на західноукраїнських землях.

---

[1]Кирило-Мефодіївське товариство: У 3 томах. – К., 1990. – Т. 3. – С. 76.

[2]Богачевська-Хом’як М. Організації жінок у Східній Україні на зламі XIX – XX століть // Записки Наукового товариства ім. Т.Шевченка. Т. CCXXV. – Львів, 1993. – С. 258 – 277.

[3]Рудницька М. Українська дійсність і завдання жінки. – Львів, 1934. – С. 25.

[4]Див.: Богачевська-Хом’як М. Білим по білому. Жінки в громадському житті України. 1884 – 1939. – К.,1995.

Микола ОНУФРІЙЧУК
Луцьк

ХОЛМСЬКА ІКОНА БОЖОЇ МАТЕРІ В ПЕРЕКАЗАХ І ЛЕГЕНДАХ

Нам, холмщанам, про долю Холмської Чудотворної ікони Божої Матері доводилося чути не раз від людей поважного віку.

Одна із давніх легенд, записаних холмським уніатським єпископом Яковом Сушею, гласить, що цю ікону намалював в Єрусалимі Апостол і Євангеліст Лука. Потім її було перевезено в Царгород, де вона зберігалася в палаті імператорів. У Х столітті візантійська князівна Анна, виходячи заміж за Київського князя Володимира Великого, привезла з собою цю ікону до Києва, як віно своєму молодому князеві. Вочевидь, 1001 року князь Володимир передав ікону для новозбудованого ним Пречистенського собору в Холмі[1]. Отож, якщо вірити цій легенді, то в 2001 році виповнюється 1000 літ од часу внесення Ікони Божої Матері до Холмського Пречистенського Кафедрального собору.

Існує інша версія про походження давньої ікони Божої Матері в Холмі... Після перенесення князем Данилом Романовичем своєї столиці до Холма на малодоступну гору, де колись було давнє Червенське городище, він, зібравши майстрів, будівельників зі зруйнованої татарами Наддніпрянщини, Польщі, Німеччини та інших країв, розбудував це місто, спорудив чудову церкву Св. Івана Золотоустого, оздобив її арками, колонами, різьбами, фігурами, вітражами, куполами із золотими зірками. На спорудженні та оздобленні цієї унікальної сакральної пам'ятки працював талановитий український скульптор-різьбяр XIII століття Авдій (Овдій), який прикрасив західний та північний фасади храму Івана Золотоустого чотириликими капітелями, рельєфними зображеннями Спаса та Івана Золотоуста над порталами[2].

Саме тоді з далекого зруйнованого Києва за велінням Данила до Холма були доставлені церковні дзвони, образи та інше церковне начиння[3]. В Галицько-Волинському літописі записано, що для церкви Івана Золотоуста Данило передав оздоблену ним золотом, перлами і дорогоцінним камінням Ікону Пресвятої Богородиці, яку він отримав із Федорівського монастиря в Києві від своєї сестри Федори в дарунок[4].

Упродовж тисячоліття Святий образ Божої Матері вславився сотнями чудес. У праці Якова Суші "Phenix" (XVII ст.) записано близько 700 чудодійних благодіянь, які відбулися за участю Холмської ікони Пресвятої Діви... Доля цієї ікони нагадує полинову долю України, її народу, насамперед гірку долю українців Холмщини і Підляшшя, котрим не раз доводилося покидати свій прадавній рідний край...

1259 року татари під час нападу на Холм цього міста не змогли взяти, бо, як свідчать перекази, виставлена холмщанами ікона своїм дивним яскравим сяєвом налякала нападників і вони розбіглися. Історичні джерела стверджують, що десь у ту пору в місті була велика пожежа, під час якої згоріла й церква Івана Золотоустого. Через рік на її місці Данило збудував новий храм-собор Святої Богородиці, прикрасивши його різьбами своїх майстрів.

1261 року татари знову напали на Холм, на цей раз поруйнували місто, його храми, зняли з ікони Богородиці золоту ризу, пошкодили живопис. Сто років ікона знаходилася під руїнами Богородичного храму, але на радість віруючим уціліла. Відбудувавши собор, ікону врочисто внесли в нього 1361 року. Цей храм упродовж наступних століть неодноразово перебудовувався, оскільки переходив від православних до уніатів і католиків... Холмський Кафедральний собор Пресвятої Богородиці став своєрідним некрополем княжого роду Романовичів, де було поховано короля Данила, його синів, онуків, холмських православних владик[5].

Після прийняття унії 1596 року Холмський собор із Чудотворною Іконою Божої Матері перейшов до греко-католиків (уніатів). За Зборівською угодою (1650) Холмська Ікона Богородиці мала перейти до православних, але ця умова не була виконана.

© М.Онуфрійчук

У 1651 році польський король Ян Казимир брав Холмську Ікону Божої Матері під Берестечко, де, як відомо, завдав поразки війську Богдана Хмельницького. Поляки трактували цю свою перемогу благодатною силою Святої Ікони. На честь цієї перемоги в Холмському соборі перед святим престолом було встановлено барельєфну дошку. Король вивіз ікону до Варшави. А потім брав її під Жванець, але там був розбитий козаками, після чого поспішив повернути її туди, звідки взяв, тобто до Холма.

1765 року Холмська Ікона була коронована присланими папою з Риму двома коронами: на Божу Матір і на Ісуса.

1875 року, коли Холмщина повернулася до православ'я, Чудотворну Ікону було передано православним. У праці Федора Гербачевського "Русские древности и памятники православия Холмско-Подляшской Руси" (1892) є опис стану цієї ікони, в якому зазначається, що Божа Мати тримає на правій руці Дитину Ісуса, який правою рукою благословляє, а в лівій тримає згорток. Образ написаний на трьох кипарисових дошках, а тому він тяжкий. Розмір ікони: аршин з четвертю – довжина і аршин – ширина. Живопис чисто візантійського стилю, по золоченому чеканному полю із золотим розписом одягу Малого Ісуса, але в багатьох місцях пошкоджена. Окрім цього, в двох місцях утворилися на іконі тріщини, одна проходить через праве око, а інша через ліве плече і праву руку Богоматері та праве плече Малого Ісуса. Ці тріщини утворилися на місці стикування дошок. Автор цього опису зазначав, що походження емалі на іконі знавці відносять до IX століття... 1891 року петербурзьким майстром Овчинниковим виготовлено нову, срібну ризу, прикрашену емаллю, перлами, коштовним камінням.

Під час Першої світової війни українське населення православної Холмщини була примусово виселене в глибину Російської імперії. В липні 1915 року ключар Холмського Кафедрального собору о. Прот. Микола Ганевич відвіз Холмську Ікону Божої Матері до Москви, де вона знаходилася три роки. У 1918 році о. Микола Ганевич разом з холмщанином Михайлом Корниловичем перевіз цю ікону в Україну і помістив її в жіночому Фролівському монастирі на Подолі (Київ). Тут вона знаходилася недовго, М.Корнилович змушений був забрати її до себе додому, щоб над нею не поглумилася нова атеїстична влада. До речі, цей історик і етнограф працював тоді в Українській Академії Наук. 16 липня 1933 року ікону було передано на збереження пані матці отця Прот. Антонія Юнака – Наталії. Вона її зберігала упродовж десяти літ.

Старовинний український православний собор на Даниловій Горі в Холмі, якого польська влада 1918 року передала римо-католицькій церкві в Польщі, навесні 1940 року було повернуто українцям. Ставши архиєпископом Холмсько-Підляським із кафедрою в Холмі, Іларіон доклав багато зусиль, щоб відшукати і через 28 років знову повернути Чудотворну Ікону Богоматері в рідний храм на Даниловій Горі.

У лютому 1942 року архиєпископ Іларіон направив свого урядовця магістра М.Середюка до Києва. Той передав о. Прот. А.Юнакові 1000 карбованців для проведення реставраційних робіт. Цього ж року малу реставрацію ікони в Києві здійснив професор мистецтва, фахівець цієї справи Микола Прахів[6].

27 вересня 1943 року, на день Воздвиження Чесного Хреста Господа нашого Ісуса Христа ікону Пречистої Діви Марії повернуто до Холма. Цю велику Холмську і Всеукраїнську Святиню привезли о. Прот. А.Юнак та заступник голови міста Києва професор В.Д.Волканович. Упродовж тижня ікона знаходилася в Святоандріївській церкві. Тут перед Чудотворним Образом, що потопав у сяйві палаючих свічок, відправлялися урочисті молебні та акафісти. Разом із віруючими та духовенством щиро молився Владика Іларіон за те, щоб Господь полегшив долю України, її народу.

Третього жовтня 1943 року Чудотворну Ікону було урочисто внесено до Холмського Кафедрального Святопречистенського собору. Цього пам'ятного дня в Святоандріївській церкві і Кафедральному соборі було відправлено Божественні Літургії, оголошено Архипастирське Послання Владики Іларіона, всіх присутніх схвилювали слова його молитви, пройняті глибокою вірою в кращу долю українського народу.

"Радісна подія трапилася в нашому невимовне тяжкому житті, радісна й велика: Пречиста вернулася знову до Холма", – такими словами сповістив усіх присутніх Високопреосвященніший Холмсько-Підляський архиєпископ Іларіон. Підтримуваний духовенством, владика Іларіон високо підняв Святий Образ, щоб присутні могли його бачити, і так ніс цю ікону до Кафедрального собору під радісне звучання дзвонів і величний спів "Достойно єсть"[7].

У цьому хресному ході взяли участь тисячі парафіян: учні української гімназії, технічної, ремісничої, господарчої, народної шкіл, студенти семінарії та курсанти бухгалтерсько-бюрових курсів на чолі зі своїми директорами та професорами, міщани, жителі ряду сіл нашого краю.

Ще немало холмщан й досі згадують, якою світлою, піднесеною була ця подія на Даниловій Горі.

На жаль, цього разу Чудотворна Ікона перебувала в Холмі недовго. В липні 1944 року ікона з собору зникла. Існувало кілька версій щодо її подальшої долі. Були, зокрема, свідчення холмщанина Миколи Лесюка про те, що Святиню прагнули вивезти на Захід. Але після невдалої спроби це зробити вона опинилася в Любліні, звідки привезли її до Холма псаломщик Іванобогословської церкви Петро Суріков і Любов Коробчук. У грудні 1945 року ікона була перевезена до Луцька, багато літ зберігалася в родині священика Гавриїла Коробчука, а нещодавно (2000 р.) його дочка Надія Горлицька передала цю Святиню Музеєві Волинської ікони в Луцьку. Нині ікона потребує відродження, реставрації, належного збереження. До цієї справи прилучаються державні, наукові установи, фахівці, небайдужі люди, зокрема холмщани і волиняни... Велику роботу по відродженню первісного лику ікони провів Анатолій Квасюк…[8]

14 серпня 1991 року я написав вірш “До Холмської ікони Божої Матері”, який завдяки холмщанам Миколі Гарбаруку та композитору Петрові Свисту став піснею:

– О, Діво Пречистая Мати,
Нас розлучали не раз,
Без Тебе нам свято не свято,
Подай нам, Спасителько, глас.
Пречистая Діво Маріє,
Чи вернешся знов до Холма?
Чи є ще у Тебе надія,
Чи, може, давно вже нема?..
– Вернутись не можу, бо нині
Немає моїх там дітей,
Бо сумно червоній калині,
Коли не співа соловей...

---

[1]Батюшков П.Н. Холмская Русь. Исторические судьбы Русского Забужья. – СПб., 1887. – С. 39.

[2]Митці України. Енцикл. довід. За ред. А.В.Кудрицького. – К., 1992. – С. 11.

[3]Цинкаловський Ол. Старовинні пам’ятки Волині. – Торонто, Вінніпег, 1975. – С. 22.

[4]Січинський В. Холм: від заснування до другої світової війни // Надбужанщина. Історично-мемуарний збірник. – Нью-Йорк-Париж- Сидней-Торонто, 1986. – Т.1. – С. 639.

[5]A.Gil, Prawoslawna eparchia Chelmska do 1596 roku. – Lublin – Chelm, 1999. – C.70.

[6]Іларіон. Холмська Божа Мати // Пречиста вернулася знов до Холма. – Холм, 1943. – С. 12.

[7]Метюк Г. Пречиста вернулася знов до Холма. – С .13 – 17.

[8]Горлицька Р. (Коробчук). Спогади про Холмську Чудотворну ікону // Пам’ятки сакрального мистецтва Волині на межі тисячоліть. Наук. зб. Вип. 7. Матеріали VII Міжнародної наук. конференції з волинського іконопису, м. Луцьк, 27 – 28 листопада 2000 року. – Луцьк, 2000. – С. 18 – 19.

Алла АТАМАНЕНКО
Острог
Віктор АТАМАНЕНКО
Київ

ДУХОВНА СПАДЩИНА ОСТРОЗЬКОЇ АКАДЕМІЇ

Першого року нового тисячоліття виповнюється 425 років від дня заснування Острозької Академії – першого навчального закладу вищого типу на східнослов'янських землях та одного з перших наукових осередків в Україні. Її створення та функціонування було результатом діяльності ряду визначних діячів історії і культури, але передували цьому зусилля не одного покоління. Діяльність Острозької Академії не просто готувала якісний перелом у розвитку української культури, а й сама була його початком. Не даремно І.Франко визначив у своєму вислові саме таку послідовність культурних центрів України доби першого національно-культурного відродження: "Острог, Львів і Вільно були по черзі головними осередками духовного і цивілізаційного життя Русі, головними центрами руської літератури в тім часі", а згодом "на перший план виступає Київ"[1].

Початок якісно нового періоду в українській культурі з Острогом пов'язує і М.Грушевський[2]. Підтвердженням виняткового значення Острога та Острозької Академії в історії України є й та величезна історіографічна спадщина, яка їм присвячена, і якою не завжди можуть похвалитися і значно більші українські міста та наукові центри[3].

Духовна спадщина, яку Острозька Академія залишила в українському минулому, настільки значна і різноманітна, що охопити її в повному обсязі поки що нікому з дослідників не вдалося, враховуючи навіть наявність монографічного та енциклопедичного його опрацювання[4]. Звернення ж до окремих аспектів історії Острозької Академії в дослідженнях, присвячених іншим проблемам історії України XVII – початку XVIII ст. продовжує розкривати нові грані її діяльності[5].

Острозьку Академію розглядають як комплексне явище, інституцію, яка, з одного боку, започаткувала, а з іншого була одним з найяскравіших проявів першого національно-культурного відродження на українських землях. Вона була освітнім закладом, науковою установою, ідеологічним осередком, центром книгодрукування та творення нових духовних цінностей. В результаті її діяльності в останній чверті XVI ст. Острог і Волинь перетворилися на провідний інтелектуальний центр, досягненнями якого тривалий час живилася українська культура. Створена у одному із великих на той час міст України магнатом Речі Посполитої В.-К.Острозьким, Острозька Академія чи не вперше об'єднала в українському культурному рухові різні прошарки українського суспільства. На час її заснування Острог уже відігравав помітну роль в українській культурі. "Місто прекрасне", як називав його придворний поет Острозьких Симон Пекалід, було розвинутим центром ремесла і торгівлі. Тут жили і працювали ремісники 50-ти спеціальностей, об'єднані в цехи[6], через місто проходило кілька важливих шляхів, які пов'язували його з Львовом, Луцьком, Миляновичами, Володимиром, Любліном, Замостям, Києвом, Кам'янцем-Подільським[7]. В місті відбувалися торги і три ярмарки на рік, на які з'їзджалися купці з усієї України та сусідніх земель[8]. Досягнення такого високого рівня економічного розвитку було однією з підстав створення в Острозі культурного осередку[9].

Острозькі міщани, перебуваючи в центрі цієї господарської діяльності, брали активну участь і в культурному житті. Вже сам характер населення міста сприяв плідному культурному обміну, але, що не менш важливо, творив ту атмосферу толерантності і взаємоповаги, без якої важко уявити і дух Острозької Академії. Протягом XVI – першої половини XIX ст. Острог був одним із найважливіших центрів українського церковного співу, що зумовило появу в українських нотних Ірмолоях місцевого мелодичного варіанту, який дістав назву "Острозький наспів" і здобув широке визнання в усій Східній Європі[10]. Високий рівень розвитку місцевого побутового музикування, наявність музичного цеху, замилування в церковно-музичному мистецтві князя Василя

© А.Атаманенко, В.Атаманенко

Констянтиновича Острозького привело до створення хору при Академії і зумовило внесок ряду її діячів у розвиток церковної музики. Так, Йов Княгиницький у заснованому ним скиті Манявському запровадив найпоширеніший на українських землях болгарський спів, Мелетію Смотрицькому належить створення власного мелодичного варіанту літургії, Йов Борецький залишив нам авторські церковні наспіви[11]. Хоча майстри-малярі відзначаються у цілому ряді міст Волині (починаючи з джерел 40-х років XVI ст.), але і наявність значного малярського осередку на цих теренах зафіксовано лише в Острозі і якраз на час створення Академії. Це надавало місту найбільшого, поряд зі Львовом, значення в мистецькому житті України XVI ст.[12]

На час створення Академії острозькі міщани мали і певний досвід самоорганізації. Так, на час перебування міста в 1571 – 1574 рр. у королівській власності, воно вважалось повітовим центром Волині[13]. До цього ж часу відносять свідчення про наявність в Острозі міщанського братства[14], а в 1585 р. місту було надане магдебурзьке право. З усіма цими обставинами очевидно, можна значною мірою пов'язувати активність острожан в діяльності Академії. Так, її ректорами були представник великого острозького роду Сава Фляка (Флячич) та Мартин (Грабкович?)[15]. Відтак, чи не вперше в українській історії Острог дав приклад спільної наукової та просвітницької праці магнатерії, шляхти, духовенства та міщан, після чого подібна співпраця утверджується і проявляється в діяльності різних осередків – Луцького і Київського братств, Києво-Могилянської колегії тощо.

Ключовою фігурою у творенні острозького осередку був, безперечно, кн. Василь-Костянтин Острозький. За своє довге і насичене різноманітними подіями життя князь неодноразово звертався і до найболючіших для українського суспільства духовних проблем. Він відомий як засновник освітніх закладів у Турові (1572) та Володимирі (1577), не без його участі, як Київського воєводи, було створено школу при Михайлівському Золотоверхому монастирі (1569)[16]. Особиста участь В.-К.Острозького у діяльності острозького осередку супроводжувалася його контактами з братствами (Львів, Вільно), зв'язками з науковими гуртками та їх керівниками (Миляновичі, кн. А.Курбський), патріархами, папою, протестантськими громадами, творенням культурно-просвітницьких центрів (Дермань). Можна говорити, що завдяки В.-К.Острозькому Академія, маючи безперечну першість в Східній Європі, виходила і на всеєвропейський рівень. Релігійну толерантність князя можна вважати взірцевою, під цим кутом зору він дійсно був "людиною на всі часи". Фундація церков, опіка над монастирями, патронат над православ'ям, турбота про рівень духовенства і вдосконалення керівництва Київською митрополією доповнювалася увагою до проблем католиків (підняття з руїн острозького парафіяльного костелу у 1582 р.), мусульман (допомога у будівництві мечеті в Острозі), покровительством іудеям, міцними і тривкими політичними, освітніми, літературними зв'язками з протестантами. Повною мірою, толерантність В.-К.Острозького проявилася у творенні Острозької Академії, залучення до неї співробітників незалежно від їх віровизнання чи етнічної належності, клопотанні перед папою про надіслання вчених греків для перекладацької діяльності та постановці перед ним питання про передачу школі книжок та можливість прибуття до Острога людей з Краківського університету[17].

Діяльність В.-К.Острозького, його втягнення в церковні справи, відстоювання інтересів православ'я при прихильності до діалогу конфесій, політична та економічна вага роду, князівський титул спричинили до складання його символічного образу. Вже в творчості діячів Острозької Академії він постає символом захисника віри, але навіть опоненти православних відзначали вагу і авторитет представників родини Острозьких в українському суспільстві[18]. Необхідні елементи символічної постаті князя як борця за віру були сформульовані вже в першому (Буквар 1578 р.) та найвизначнішому (Острозька біблія 1581 р.) виданнях острозької друкарні, а вже в кінці століття у відповідях Клірика Острозького Іпатію Потію та посланні Івана Вишенського В.-К.Острозькому його образ-символ набуває самодостатнього значення і не вимагає спеціального пояснення і аргументації[19]. Як уніат Іпатій Потій (1598 р.), так і православний Захарія Копистенський (1621 р.), наголошуючи на походженні В.-К.Острозького від Володимира Великого, підкреслюють не тільки кровну, а й духовну спорідненість і, таким чином, безперервність історично-генетичних традицій українського народу. Усвідомлення власних історичних традицій та звернення до зразків минулого називають одним із найяскравіших духовних здобутків доби Острозької Академії[20].

Острозька Академія започаткувала на східноєвропейських теренах якісно новий тип освітнього закладу, нерозривно пов'язаного з науковим осередком. Вже сучасники розглядали її в контексті руху за створення навчально-наукових закладів, започаткованого Еразмом Роттердамським та реалізованого як противага традиційним середньовічним поглядам і методам навчання, які панували в більшості європейських університетів[21]. Гуманістична концепція гебрайсько-греко-латинської освіти трансформувалася на Україні завдяки діяльності Острозької Академії в слов'яно-греко-

латинську тримовність. Саме такий характер острозького освітнього центру засвідчив перехід до нового етапу культурного синтезу як усвідомленого прагнення поєднати слов'яно-грецьку спадщину з культурними здобутками Західної Європи[22]. Його запозичили, розвинули, вдосконалили і поширили на всю Східну Європу братські школи, Києво-Могилянська академія та її філії, колегіум в Ясах, Московська слов'яно-греко-латинська академія. Але саме в Острозі вперше в українському шкільництві було запроваджено вивчення грецької і латинської мов, а навчання церковно-слов'янської поставлене на науково-методичний рівень[23]. Про певну увагу до гебрайської свідчить включення до орієнтованої на початкові класи "Хронології" Андрія Римші назв місяців цією мовою, а сприяти цьому могла острозька школа коментаторів Талмуду (Єшибот).

Маючи яскраво виражений національний характер і орієнтуючись на східнохристиянську культурну спадщину, Острозька Академія засвоювала організаційні і освітні зразки Західної Європи. Вивчення вільних ("визвольних") наук, велика увага до мов наближали її до подібних католицьких і протестантських осередків Польщі, Литви, Білорусі та до західноєвропейських університетів. До освітньої програми острозької школи було включено елементи теоретичної філології, богослов'я та, можливо, права, що перетворювало цей середній заклад (колегіум) в окремі періоди його існування у вищий, перший у східнослов'янській історії.

В Острозькій Академії, як і в гуманістичних гімназіях і ліцеях, сформувалося своєрідне товариство, об'єднання літераторів і вчених, науковців і освітян, вчителів і учнів. Вважають, що у перекладацькій діяльності в Острозі брали участь поряд з викладачами і студенти, а згодом ця традиція була перейнята і братськими школами[24]. Подібні "наукові товариства" сприяли втягненню до наукової та педагогічної діяльності молодої генерації, формували товариські взаємини між представниками різних поколінь діячів української культури.

Однією з визначальних рис національно-культурного відродження, започаткованих Острозькою Академією, була секуляризація української культури. Вперше на Україні виникла світська публічна школа і почалося подолання монополії церкви в освіті, науці та творенні духовних цінностей[25]. Значне число викладачів, більшість керівників, засновник були світськими особами, а творчість, особливо поетична, навіть духовних осіб-членів осередку, мала яскраво виражений світський характер. У діяльності діячів Острозької Академії знайшла відображення і індивідуалізація духовної творчості, почуття особистої гордості за результати своєї, відтепер завжди персоніфікованої, праці.

Острозька Академія зібрала та, що важливіше, змогла об'єднати і згуртувати своєю програмою видатних представників різних народів і відмінних поглядів. Їх праця не обмежувалася і не завершувалася Острогом, а здобуте тут чи привнесене сюди вони віддавали як українському, так і своїм народам. Чи не найбільше з іноземців до роботи в Острозькій Академії було залучено греків. Особливістю ж Острога було те, що тут вперше і, можливо, єдиний раз в історії України, існувала грецька колонія не господарська чи політична, а інтелектуальна. Завдяки острозьким грекам підтримувалися зв'язки з Константинополем та Римом, здійснювалися переклади та викладання, надходили списки Біблії, проводилися антиунійні заходи, створювалися оригінальні твори (наприклад, одним із найдавніших зразків грецької поезії в Україні є вірш Еммануїла Ахілеоса на честь М.Пегаса[26]). Не можна уявити Острозьку Академію і без таких визначних просвітників, як росіянина Івана Федорова, білоруса Андрія Римші, поляка Мартина Броневського та ін. Таким чином, Остріг останньої чверті XVI ст. перетворився на провідний на українських землях центр міжнародного спілкування та культурного взаємообміну.

Головною заслугою Острозької Академії М.Грушевський вбачав її літературну продукцію. Остання ж була результатом діяльності острозького літературного гуртка, який зосереджував значні творчі сили і мав величезний, як на будь-які часи, інтелектуальний потенціал. Діяльність гуртка спиралася на програму. Вважають, що перший в історії України гурток, який мав власну програму, було створено російським емігрантом князем А.Курбським у волинському містечку Миляновичі. Але за ґрунтовністю, значенням та рівнем втілення програми в життя Острозькій Академії належить безперечна першість.

Основним завданням острозького наукового осередку була підготовка до друку Святого Письма. Подібне завдання ставили перед собою і західноєвропейські тримовні гімназії та ліцеї. Для реалізації такої мети В.-К.Острозький зосередив в Острозі значні сили, започаткував книгодрукування та почав збирання різних списків Біблії. М.Гарабурда привіз список Геннадієвської Біблії з Москви, Д.Раллі – текст з Ватикану. В редакційній роботі використовувалися церковно-слов'янський текст Геннадієвської Біблії, латинська Вульгата, Септуагінта, Празька Біблія 1488 р., друки Ф. Скорини, ряд південнослов'янських перекладів[27] та, очевидно, протестантські польськомовні видання. Острозька Біблія 1581 р. була першою друкованою Біблією церковно-слов'янською мовою.

Пріоритет останньої перед мовою національною визначався потребами набагато більшого, ніж українсько-білоруські терени, слов'янсько-східнороманського регіону. Показовим є той факт, що до нового редагування Святого Письма звернулися київські діячі часів Петра Могили, а над вдосконаленням Острозької Біблії у XVIII ст. працювали випускники Києво-Могилянської академії, що можна вважати ще однією формою прояву спадкоємності між Острозькою і Києво-Могилянською академіями.

Поряд з підготовкою до друку Біблії в Острозі готується і в 1580 році виходить в світ Новий Завіт. Його характеристики – невеликий формат, дрібний шрифт, упорядкування предметно-тематичним покажчиком – свідчать про орієнтацію не на літургійне, а на освітнє застосування та індивідуальне домашнє читання. Згаданий покажчик, підготовлений Тимофієм Михайловичем, значно полегшував роботу з книгою і вважається першою в українському друкарстві бібліографічною працею[28].

З діяльністю острозького гуртка пов'язана активізація полеміки з католицькими та протестантськими опонентами православних. При цьому, до неї залучалися не лише православні діячі, а й католики (Я.Лятош) та протестанти (Мотовило, М.Броневський). Ряд створених острозькими діячами полемічних праць відноситься до видатних науково-літературних зразків. Так, після появи "Книжиці в 6-ти розділах" Василя Суразького православні полемісти до низки питань більше не поверталися через повноту їх висвітлення, "Апокрисис" Христофора Філалета є загальновизнаною вершиною полемічної літератури, учневі Острозької Академії Мелетію Смотрицькому належить неперевершений за майстерністю та душевною напругою "Тренос". Творцями пам'яток полемічного спрямування були також Герасим Смотрицький, Клірик Острозький, Іван Вишенський, Дем'ян Наливайко та інші, а елементи полеміки мали і деякі, на перший погляд далекі від цього, острозькі друки – "Буквар" 1878 р., передмова до Острозької Біблії, "Книга о постничестві" 1594 р. та "Маргарит" Іоана Златоустого 1595 р. Острозькі діячі брали участь при підготовці матеріалів про православний Берестейський собор ("Гіпомнімати" та "Ектезис").

Крім школи та наукового гуртка складовою частиною Острозької Академії була друкарня. З нею пов'язаний найплідніший період діяльності І. Федорова. Продукція острозької друкарні мала широке і різноманітне спрямування. Найвищим досягненням як друкарні, так і академії в цілому та одночасно основою інших видавничих і наукових починань стали підготовка і друк Острозької Біблії[29]. Вона була впорядкована передмовами від імені В.-К.Острозького та головного редактора видання Г.Смотрицького. Видання Святого Письма представлене також друком у 1580 р. "Нового Завіту з Псалтирем". Друкувалися в Острозі також твори, які мали не скільки догматично-богословський, скільки практично-дидактичний характер ("Книга о постничестві" та "Маргарит")[30], а також полемічні праці. Значним був внесок Острозької Академії в друкування книг, прямо чи опосередковано призначених для шкільництва: чотири видання букваря (1578, 80-і рр. XVI ст., двічі у 1598 р.), "Хронологія" (1581), "Часослов" (1598), "Псалтир з розслідуванням" (1598), "Часослов з місяцесловом" (1612). В цілому відомо 28 видань Острозької Академії за період з 1578 до 1612 рр. Книгодрукування не припинилося і з перенесенням діяльності острозького осередку до Дерманського монастиря (1602 – 1605).

До здобутків Острозької Академії належить і розвиток поетичного мистецтва. В Острозі співіснували нерівноскладова та ізосилабічна система віршування і вже тут перша "щасливо замінюється" другою[31]. Поетичні спроби належали перу острозьких діячів Герасима Смотрицького, Андрія Римші, Дем'яна Наливайка, Симона Пекаліда, Гаврила Дорофейовича, Георгія Паламіда, Еммануїла Ахілеоса, дубенського ігумена Віталія.

Духовна спадщина Острозької Академії була яскравим проявом першого культурно-національного відродження та, незважаючи на появу згодом значно потужніших і стійкіших науково-освітніх осередків, живила українську культуру майже до кінця XVIII ст. Орієнтири культурного розвитку українського народу були визначені у праці її діячів, а Академія апробувала всі основні моделі сприйняття і синтезу західноєвропейських культурних досягнень з власною культурною основою на українському ґрунті.

---

[1]Франко І. Характеристика руської літератури XVI – XVIII ст. // Європейське Відродження та українська література XIV – XVIII ст. – К., 1993. – С. 349.

[2]Грушевський М.С. Історія української літератури. – К., 1995. – Т.V. – Кн. 2. – С. 60 і далі.

[3]Острозька давнина: дослідження і матеріали. – Львів, 1995. – Т.1; Ковальський М.П. Проблеми історії Острога в історіографії XVII – початку XX ст. // Наукові записки: Острозька академія. – Острог, 1997.

– Т. 1. – С. 11 – 23; Його ж. Етюди з історії Острога: нариси. – Острог, 1998.

[4]Мицько І.З. Острозька слов'яно-греко-латинська академія (1576 – 1636). – К., 1990; Острозька академія XVI – XVII ст. : Енциклопедичне видання. – Острог, 1997.

[5]Гудзяк Б. Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії. – Львів, 2000; Острозькі просвітники XVI – XX ст. – Острог, 2000.

[6]Ковальський Н.П. Острог как политико-административный, экономический и культурный центр // Фёдоровские чтения 1981. – М., 1985. – С. 51 – 52; Заяць А. Економічний розвиток Острога в XVI – першій половині XVII ст. // Острозька давнина... – С. 34.

[7]Там само. – С. 35; Боряк Г.В. Торгівельні шляхи на Волині в першій половині XVI ст. // Минуле і сучасне Волині. – Луцьк, 1985. – С. 168 – 172.

[8]Заяць А. Вказ. праця. – С. 35.

[9]Мицько І.З. Вказ. праця. – С. 19 – 21.

[10]Там само. – С. 21; Ясиновський Ю. Музика в давньому Острозі // Матеріали I – III науково-краєзнавчих конференцій "Остріг на порозі 900-річчя" (1990 – 1992 рр.). – Острог, 1992. – Ч. 2. – С. 116 – 117; Цалай-Якименко О., Ясиновський Ю. Музичне мистецтво давнього Острога // Острозька давнина... – С. 74 – 89.

[11]Ясиновський Ю. Вказ. праця. – С. 117.

[12]Александрович В. Малярі в системі малярських осередків Волині XVI ст. // Матеріали IV науково-краєзнавчої конференції "Остріг на порозі 900-річчя". – Острог, 1993. – С. 6 – 7; Мицько І.З. Вказ. праця. – С. 31.

[13]Атаманенко В.Б. Остріг в адміністративному устрої Волині II пол. XVI ст. // Матеріали VI науково-краєзнавчої конференції "Остріг на порозі 900-річчя": 1995 рік. – Острог, 1996. – С. 8 – 9.

[14]Халецький О.В. Остріг і Реформація // Матеріали I – III... – Ч.2. – С. 82.

[15]Матеріали до історії Острозької Академії (1576 – 1636): Біобібліографічний довідник / Упор. І.З. Мицько. – К., 1990. – С. 52 – 53, 86.

[16]Халецька О.О. Ісайя Кам'янчанин – перший український просвітитель на Московщині // Матеріали I – III... – Ч. 2. – С. 79.

[17]Содомора П. Острозька Академія в листах папського нунція Альберто Болоньєтті // Матеріали IV... – С. 162; Гудзяк Б. Вказ. праця. – С. 171 – 185.

[18]Яковенко Н.М. Українська шляхта з кінця XIV до середини XVII ст. (Волинь і Центральна Україна). – К., 1993. – С. 80.

[19]Виноградов Г.Л. Символічна роль князя Костянтина Острозького в українській полемічній літературі другої половини XVI – поч. XVII ст. // Матеріали I – III... – Ч. 1. – С. 45.

[20]Яковенко Н.М. Вказ. праця. – С. 81.

[21]Ісаєвич Я. "Lycaeum trilingue": концепція тримовної школи у Європі в XVI ст. // Острозька давнина... – С. 8; Мицько І. Острозька слов'яно-греко-латинська академія // Там само. – С. 14.

[22]Ісаєвич Я. Вказ. праця. – С. 11.

[23]Мицько І. Острозька слов'яно-греко-латинська академія // Острозька давнина... – С. 15.

[24]Ісаєвич Я. Вказ. праця. – С. 11.

[25]Мицько І. Острозька слов'яно-греко-латинська академія // Острозька давнина... – С. 17.

[26]Содомора П. Львівські греки і Остріг // Матеріали IV... – С. 161.

[27]Острозька академія... – С. 22; Мицько І.З. Острозька слов'яно-греко-латинська академія (1576 – 1636)... – С. 24 – 25.

[28]Острозька академія... – С. 105.

[29]Гудзяк Б. Вказ. праця. – С. 155 – 157.

[30]Там само. – С. 165.

[31]Голинищев-Кутузов И.Н. Гуманизм у восточных славян (Украина и Белоруссия). – М., 1963. – С. 57.

Людмила СМОЛЯР
Одеса

МІСЦЕ ЖІНКИ В ІСТОРІЇ: ДО БІОГРАФІЇ ВАЛЕРІЇ О'КОННОР-ВІЛІНСЬКОЇ

На етапі становлення у вітчизняній історії такого напрямку, як гендерна історія, йдеться не тільки про жінок в історії, а перш за все про історію жінок, про історичний досвід, інакше кажучи, про таку історію, яка хоча і залежить від історії чоловіків, але все ж є історією іншою. Глибинне вивчення історії жінок дозволить вийти на якісно новий рівень історичних досліджень і зрозуміти важливість статей, гендерних груп в історичному минулому, відкрити діапазон статевих ролей і статевих символів в різних суспільствах та періодах, визначити, яке значення вони мали і як діяли для розвитку, утвердження або зміни соціального ладу.

Жінки залишилися непомітними головним чином тому, що їх досвід, діяльність, сфера життя віками визнавалися неважливими, а тому і не були залучені до традиційної історії. Між тим полотно історії жінок зіткане не менш щільно, аніж історія чоловіків. І сьогодні важливо визначити: чи пливе час для жіночої половини людства в тому ж ритмі, як для чоловіків, і чи сприймаються вони соціумом таким же чином.

Ґрунтовні дослідження істориків (переважно, західних) переконливо довели, що у жінок є своя історія, відмінна від історії чоловіків. При цьому ця відмінність не означає, що вона менш вартісна або є лише "особливим випадком", "приватною справою" традиційної історії.

Історичні дослідження про жінок показали, що історія жінок поліваріантна. Історія жінок комплексна та складна і зрозуміти її можна тільки в множинності виміру.

Важливим аспектом історії жінок є дослідження проблеми самовираження, суб'єктивного самосприйняття, самосвідомості особистості. Метою даної статті, в якій практично, вперше звертається увага до біографії Валерії О'Коннор-Вілінської, є спроба визначення специфіки української жінки та залучення до наукового дискурсу поняття "жіночого досвіду".

Валерія О'Коннор-Вілінська належить до тих людей, які вміють жити так, що навіть найближче до них суспільство пізнає їх лише по смерті… Живуть собі тихо, з любов'ю служать високій ідеї, приймаючи неабияку практичну участь у великому загальному ділі, своє життя перевивають безконечно відданим коханням до свого найближчого друга і не схибивши з довгого тернистого життєвого шляху, відходять у вічність, відходять якось несподівано, але приймають смерть саме в ту хвилю, коли або виконали щось зі свого земного обов'язку, або… втратили мету дальшого існування на цім світі.

І ось лише ця надзвичайна гармонія смерті з таким моментом життя прикликає більшу увагу суспільства.

Надзвичайно влучно охарактеризував її професор В.Антонович, який близько знав Валерію О'Коннор-Вілінську: "Мімоза – ніжна, запашна квітка, що стільки насолоди дає людям, але сама від єдиного дотику людської руки соромливо стулює свої листочки і хилить голівку"[1].

Перша згадка про неї з'явилася в "Новій хаті" з сумним повідомленням про трагічну кончину. Згодом, через три роки після смерті надруковані були спомини Хариті Кононенко, до цього додалися спомини Антіна Торського, які так і залишилися в рукописах і все… А втім, ця письменниця і громадянка заслуговує на нашу пам'ять, як і сотні інших жінок, що належать до золотого скарбу української нації, української культури і який буде ще яскравіше світити нам, якщо ми піднімемо його на поверхню із підвалин забуття.

Народилася Валерія О'Коннор в родині багатого дідича О. О'Коннора на Полтавщині, 9-го грудня 1866 р. Дитячі роки провела в маєтку батька у товаристві своїх чотирьох братів. Батько письменниці ірландського походження, був людиною поступовою й демократичною. Подібних поглядів була і мати з роду Лисенків, а тому діти мали вільний доступ до села та до товариства своїх селянських

© Л.Смоляр

однолітків. Серед них маленька Лора навчилася говорити народною мовою, приглядалася до народних звичаїв, які потім так гарно описала в своїх оповіданнях. У 8-ми класній жіночій гімназії у Києві одержала вона освіту, однак значно більшій вплив, ніж школа, мало на неї оточення, серед якого жила. Родини Лисенків, Старицьких, Косачів, Житецьких та інших визначних українців тодішньої Київської громади, з якими спілкувалася дівчина, витворили її світогляд. Найближчими приятельками письменниці з дитячих років були Людмила Старицька – Черняхівська та Леся Українка. Свого першого вірша 12-літня Лора присвятила Людмилі Старицькій. Живучи у Києві, в атмосфері музики, театру, літературних дебатів, Валерія рано починає пробувати свої сили на літературному полі. Часто писала сама, але часом разом з Людою Старицькою складали вірші, оповідання, п'єси, які тут же і виставляли на думку громади.

Вона часто була присутньою при складанні відомого українського словника та всіх тих дискусій про українську мову, які при тому відбувалися. Видно ще з тих часів сформувалося те шанування мови та прагнення зберегти чистоту її, яке реалізувала у своїх творах.

Закінчивши гімназію, повернулася В.О'Коннор знову на село й тут уже свідомо і вдумливо почала вивчати народне життя та звичаї. То був час особливої віри в народ, прагнення служити йому і багато освічених жінок бачили своє покликання в просвітницькій діяльності. Не залишалася поза цим суспільним рухом демократичної інтелігенції і Валерія. 19-літньою дівчиною вона відкриває у рідному селі українську народну школу і лише визначне становище її родини зберігає її від тих наслідків, які в ті часи загрожували кожному, хто наважувався вчити української мови у школах. Дуже скоро місцева поліція у приватний спосіб попередила старшого брата Лори, що існування школи відоме їй, і що сама вона опинилась під так званим "негласним надзором". Та родинні обставини, продаж по смерті батька рідного маєтку примушують письменницю і без того виїхати з села.

Розпочинається новий етап життя Валерії О'Коннор, який пов'язаний з містом Харковом. Вона стає вчителькою арифметики та ґеографії у жіночій середній єпархіальній школі. Консерватизм та проросійська атмосфера у школі гнітить молоду, здібну дівчину, але вона знаходить собі відповідну атмосферу поза школою. У скорому часі навкруги неї збирається гурток поступової молоді, особливо студентів Харківського технологічного та ветеринарного інститутів[2]. Вона починає співпрацювати у поступовій газеті "Харьковские ведомости" і містить там цілий ряд оповідань та театральних рецензій. Особливо звертають на себе увагу її етнографічні оповідання "Дід Явтух", "На гробках", "На святвечір" та інші. Друкувались вони російською мовою, але так яскраво передавали народний колорит та звичаї, що не губили свого значіння. Займаючись літературною справою, не полишає вона справу просвіти народу. Вступає до Харківського товариства поширення грамотності і надзвичайно багато уваги приділяє роботі комітету у справі народних і сільських бібліотек при товаристві[3].

Одружившись з Олександром Вілінським, Валерія О'Коннор-Вілінська виїздить за кордон. Її чоловік продовжував там свої студії, спочатку в Берліні, потім у Швейцарії. Саме тут береться письменниця до докладного вивчення французької мови, починає робити переклади французьких поетів. Захоплюють її Беранже, Гюго і вона дає правдиві мистецькі переклади поезій[4].

В 1907 р., повернувшись до Києва, Валерія починає співпрацювати у Літературно-Науковому Віснику, а згодом стає співредактором журналу "Сяйво". У Віснику містить вона свої поезії, переклади, оповідання та театральні твори. Її повість "Скарб" побачила світ лише в галицькому виданні, бо з київського вирізала цю повість московська цензура. З її театральних творів того періоду найбільш відомі: "У предсідателя", мініатюра "Візит" та "Сніговий баль".

Найбільшої популярності принесли Валерії, у її київський період (1907 – 1918), майстерні сценічні імпровізації "Вечори старовинної музики", з яких користав також М.Лисенко для своїх музичних етюдів. Після одного із таких концертів, що проходив у Київському Дворянському зібранні, М.Садовський попрохав В.О'Коннор написати п'єсу. І трьохактова п'єса "Сторінка минулого", надрукована в "Сяйві", йшла в театрі М.Садовського. Успіх п'єси був зрозумілий, адже авторка змальовувала життя українських дідичів, яке так добре, живучи в тому оточенні, вона знала. Друга більша п'єса на чотири дії "У путах" була надто важкою для постановки і не побачила світ.

У цей же київський період її життя (1908 р.) поставлено й першу українську дитячу п'єсу В.О'Коннор-Вілінської – "Марусину ялинку''. До того часу не було в українській літературі ні одної дитячої п'єси і вона перша відкриває ту дорогу – починає писати п'єси для дітей. Письменниця й пізніше звертала особливу увагу на дитячий театр і написала дитячі п'єси: "Подруги", "У школі", а вже на еміграції переробила вірш Шевченка для дитячої вистави "Сирітка" (надрукована в "Світі Дитини") та написала дуже влучну дитячу двохактівку "На свій шлях", що в 1932 р. з успіхом йшла у Празі.

Демократизація суспільства, що відбулася після перемоги лютневої революції, відкривала нові обрії для України і Валерія О'Коннор-Вілінська, як і багато інших свідомих українок, активно залучилася до політичних акцій молодої держави. Разом з іншими жінками вона брала участь в організації різноманітних з'їздів, конференцій. Особливо напружена робота видалася жінкам з організації Всеукраїнського Національного Конгресу – форуму, якого не знала вся попередня українська історія. До Києва мали з'їхатися делегати від селян, військових, робітників. Цих людей кудись треба було помістити і Валерія О'Коннор-Вілінська займалася влаштуванням прибулих делегатів на Конгрес. 8 квітня 1917 р. Конгрес обрав новий склад Центральної Ради і представницею соціал-демократії в українському парламенті стала Валерія О'Коннор-Вілінська. Наступним серйозним випробуванням жінок-депутаток була організація Дня Національного Фонду, який мав покращити фінансовий стан Центральної Ради. На долю Валерії О'Коннор-Вілінської випало завдання по улаштуванню вистав та відчитів по театрам[5]. Згодом вона продовжувала свою працю в міністерстві освіти, в департаменті мистецтва, де вела театральний видавничий відділ. Ця спільна напружена робота жінок в Центральній Раді дала Валерії не тільки досвід політичної діяльності, але і силу жіночої єдності, спільної праці, яка стала їй у великій пригоді на еміграції і якій вона вірно служила до самого кінця.

Восени 1918 р. Валерія О'Коннор-Вілінська разом із чоловіком виїхала з Києва до Швейцарії і вже не повернулася більше в Україну.

Життя жінок еміграції не було простим, але вони не змарнували часу і виконали поставлений їм історією обов'язок пропаганди української справи. Перебуваючи на еміґрації, спочатку в Швейцарії, потім у Відні, а від 1922 р. в Чехії, не кидає В.О'Коннор-Вілінська літературної праці. У Відні береться до писання свого великого роману "На еміґрації", який має багато автобіографічного матеріалу, подій, поглядів та думок, який і сьогодні залишається цінним матеріалом для істориків. Втім, закінчити письменниця встигла лише перший том. Писання наступного, що мав захопити найцікавіший період еміграційного життя перервала смерть її чоловіка.

Опинившись за кордоном і втративши можливість працювати на рідному терені, письменниця О'Коннор-Вілінська ясно бачила, що час приневоленого перебування за кордоном мусить бути використаний для об'єднання українського жіноцтва, що опинилося в еміграції, зав'язання контактів з існуючими жіночими організаціями та поширення інформації про українську справу в інтернаціональних жіночих колах.

В 1921 р. у Відні, під головуванням В.О'Коннор-Вілінської була закладена Українська Національна секція Міжнародної Ліги Миру і Свободи. До складу управи на той час увійшли Оксана Храплива-Драгоманова, доктор Надія Суровцева, Івга Лоська, Олена Залізняк, Оксана Лотоцька, Токаржевська, Ольга Галаган. За сприянням О.Вілінської українська секція у складі 20-ти жінок приймала участь у роботі Віденського жіночого конгресу 1921 р. та вийшла з пропозицією прийняти її як дійсного члена цієї організації. Цей урочистий акт відбувся одразу після відкриття Віденського Конгресу – при грімких оплесках, представила президентка Ліги Місс Аддамс Українську секцію конгресові, заявляючи, що вона стає дійсним, повноправним членом Міжнародної Ліги. Таку ж овацію українським делегаткам виявили численні гості, наявні у великій залі, що містила 4000 осіб різних націй[6]. На цьому ж конгресі українська делегатка промовляла в справі охорони меншостей. В дальших роках українки брали участь майже в усіх конгресах та нарадах міжнародної Ліги Миру й Свободи.

В 1922 р. Валерія О'Коннор-Вілінська разом з чоловіком переїздить до Чехословаччини, яка на чверть століття стала центром української політичної еміграції з Великої України.

У м. Подєбрадах – цьому осередку української еміграції – бере письменниця живу участь у всіх подіях громадського життя. Гуртується навкруги неї і старше, і молодше громадянство, і не раз за її порадою виходили різноманітні і вдалі почини. Так, коли Ліга Миру і Свободи в 1923 р. влаштувала "Літню школу" в Подєбрадах, Валерія О'Коннор-Вілінська зорганізувала жінок та представила українську виставку й виступ українського хору. За її ініціативою створено в кінці 1924 р. в Подєбрадах Союз українок-християнок для моральної та культурної праці серед українців[7]. Разом із письменником М.Левицьким улаштовує В.Вілінська дитячий клуб, а пізніше й приватну ґімназію, робить вистави і навіть спеціально пише п'єсу для місцевих аматорів "По товариськи"[8]. Вона співпрацює в журналі "Нова Україна", де містить переклади та оповідання і більшу повість з життя українського села вже з часів революції "Понад Сулою".

Коли починає прокидатися життя на Підкарпатті і виходить там дитячий журнал "Пчілка", В.О'Коннор-Вілінська стає одною з перших співробітниць та пише туди цілий ряд дитячих оповідань. В той же час містить свої оповідання та дитячі спогади й у "Світі Дитини". Видає окремою

брошуркою написане вже раніше "Первісне життя людини", популярну розвідку про кам'яний вік. Особливо турбує її недостача літератури для молоді та дитячих п'єс. В останні роки життя пише 3-х актову п'єсу для молоді "Весна", що планується для вистав у старших класах гімназій. При її співучасті повстає у Подєбрадах термінологічна комісія, у якій вона віддано працює до останку.

Втім, перебування на еміграції великим тягарем лягало на українських жінок, нелегким це існування на чужій земля видалося і для Валерії О'Коннор-Вілінської. Все, що оточувало цю милу, освічену, виховану жінку, все, в чому жила останнє десятиріччя – було не те чого прагнула, чого виглядала й про що раз-у-раз і незмінно згадувала[9]. Сумно і трагічно… І так було майже весь останній період її життя. Згадувала… бо фактично її життя на еміграції тільки й трималося, що згадками. І всі старші українці йшли до В.О'Коннор-Вілінської згадувати. А вона згадувала свої радісні дівочі дні в товаристві славнозвісних її товаришок – Людмили Старицької, Лесі Українки, в родиннім колі славного М.Лисенка та заслуженого М.Старицького про яких і написала цікаві й небуденно-цінні, докладні спогади. Згадувала про громадське, літературне, мистецьке життя в Харкові та Києві, де брала таку активну участь в різних ділянках[10].

Несподівана смерть 10 грудня 1928 р. чоловіка Валерії Олександра Валеріановича, українського вченого, інженера, члена Української Центральної Ради, Директора Департаменту народної освіти, Генерального консула України в Швейцарії, а останніми роками на еміграції професора Української Господарської Академії в ЧСР, стала останньою краплиною того людського терпіння і визначила межу життя та смерті.

Відійти у вічність Валерія Олександрівна вирішила відразу після смерті свого чоловіка, тому що не могла пережити з ним розлуки. Та хоч як дуже прохала смерті у Бога, – не вчув Господь її молитв.

В своєму записнику, на тій сторінці, яку вона заповнила ще в 1929 р., через три місяці по смерті чоловіка писала:

"7.20 – березня мені остаточно виявилася думка, що виникла після смерті Олеся: накласти голову на рельси. Я тоді запитала його: він дозволив мені. Потяг біжить од двірця на Німбург. Я поклала голову, моя шия на рельсі. Тук, тук, тук… враз набігає і мене нема… Олесік помер в одну хвилину. Везли труну по шляху брудному, потім спалили її в крематорії. Все просто механічно, і мені так. Мені так, як йому. Там будемо разом. Ніколи не було мені так тихо і гарно на душі, як в той день"[11].

Вона була релігійною людиною, вірила в загробне життя і там сподівалась на зустріч з Олександром Валеріановичем… Тому рішила сама покінчити своє життя, щоб скоріше знову з'єднатися з коханим другом. Вона жила ще два роки в жахливій згадці, що на мить не лишала її. Два рази пробувала кинутися під потяг. Вперше підвів годинник – бо стояв, вдруге запізнилася на 6 хвилин. Думками про порожнечу і безцільність дальшого свого існування вона спокійно і розсудливо ділилася майже з кожним із своїх знайомих. Її розважали як хто міг, але ніщо не могло її розважити, вона вислуховувала терпеливо й лагідно всі слова втіхи й лишалася на далі зі своїм глибоким горем. Правда, іноді В.О'Коннор-Вілінську вдалося зацікавити планом щось виконати таке, про що, коли-небудь згадував її чоловік. Взагалі вона радісно любила слухати, коли згадували її чоловіка, тоді вона оживала, але враз її очі повивалися сумом глибоким і без краю ніжним. Щоб плакати за чоловіком того вона ні перед ким собі не дозволяла. Її горе, її любов були її і то лише її власною дорогоцінністю. В ці тайники душі вона рідко кого пускала...

В грудні 1930 р., по двох роках смерті Олександра Валеріановича, українська еміграція Подєбрад впорядила жалібну академію на честь померлого професора Вілінського. І мабуть надто загострило це спогади Валерії О'Коннор-Вілінської… До цього слід прилучити й важкий фізичний стан її. Восени 1930 р. почалися головні болі й вона перестала добре бачити на одне око, не могла читати та писати. Життя втрачало свій сенс. А далі, обміркувавши рішення і виправдавши себе думкою, що "нема великої межі між життям і смертю. В житті смерть і в смерті життя…", 19 грудня 1930 р. вона кинулася під потяг. Так незвичайно закінчила своє земне життя Валерія Олександрівна. Померла, бо любила без краю.

Ось саме в цьому вся самобутність української жінки – з її всеосяжною любов'ю до іншого, з її самопожертвою. Ганна Барвінок служить "своєму ратаю і разом з ним обробляє рідну землю", справі чоловіка присвячує своє життя Марія Загірна-Грінченко, лишаються вірними своїм чоловікам Зінаїда Мірна і Віра Кандиба. Вмерти неодмінно в Трипіллі, біля чоловіка, щоб і поховали поряд з чоловіком бажає письменниця Надія Козловська-Кибальчич. Життя нестерпне без коханого і лише третя спроба піти з життя, як і для Валерії О'Коннор-Вілінської, стає "щасливою розв'язкою"…

Ці приклади можна було б продовжити, втім незмінним лишається одне – це найвищий тип фемінізму, коли усвідомивши себе ти бачиш особистість в іншому. Це не рабське підкорення або рабське служіння – це вищий тип самоусвідомлення до якого дійшла українська жінка!

[1]Центральний Державний Історичний Архів у Львові (Далі ЦДІА у Львові) – Ф. 319. – Оп. 1. – Спр. 319. – Арк. 55 – 55 зв.
[2]Кононенко Х. В. О'Коннор-Віленська // Нова хата. – 1934. – Ч. 1.
[3]Мірна З. Жіночий рух на Великій Україні // Жінка. – 1937. – Ч. 8 – 9. – С. 6; Смоляр Л. Минуле заради майбутнього. Жіночий рух Наддніпрянської України др. пол. XIX – поч. XX ст. Сторінки історії. – Одеса, 1998. – С. 261.
[4]ЦДІА у Львові. – Ф. 319. – Оп. 1. – Спр. 319. – Арк. 57.
[5]Мірна З. Праця жіноцтва у Українській Центральній Раді // Жінка. – 1937. – Ч. 10. – С. 21.
[6]Українська Секція Ліги Миру і Свободи // Наше життя. – 1954. – С. 3 – 4.
[7]О'Коннор Віленська В. Створено Союз Українок-християнок в Подєбрадах // Тризуб. – 1926. – № 26 – 27 (18 квітня 1926). – С. 43.
[8]Наріжний С. Українська еміграція. Культурна праця української еміграції між двома світовими війнами. Частина перша. – Прага, 1942. – С. 295.
[9]Нова хата. – 1931. – № 1. – С. 13.
[10]Чужа Н. Вічна пам'ять (Над свіжою урною В.О'Коннор-Вілінської) // Нова хата. – 1931. – Ч. 2. – С. 3 – 4.
[11]Бібліотека Народова у Варшаві (BNV). Архів О.Кисилівської. – Арк. 683 – 685.

Марина ГРИМИЧ
Київ

СУЧАСНИЙ ПОГЛЯД НА ПРОБЛЕМУ ВОЛОСЬКОГО ПРАВА

Однією з найскладніших і заплутаних тем у карпатознавстві є питання так званого волоського права. Найбільш влучним серед визначень волоського права є дефініція, подана в "Енциклопедії українознавства": "Волоське право – широко розповсюджене в Галичині осадне право, на якому в 14 – 15 вв. засновувалися оселі в гірських і взагалі мало придатних до хліборобства околицях"[1]. Під осадним правом ми будемо розуміти право, властиво, соціальний устрій, на основі якого засновуються (або перезасновуються) нові села. Іншими словами, осадне право – це система юридичних та інфраюридичних норм, що обумовлюють такі речі, як 1) економічні спеціалізації населення новоутвореного села (скажімо, волоське право мало скотарсько-пастуший характер); 2) фіскальні (податкові) обов'язки новоствореної сільської громади (сплати до, так би мовити, місцевого бюджету і до централізованого); 3) адміністративний устрій і 4) судоустрій. У науковій літературі такий комплекс юридичних і соціальних норм часом іменують колонізаційним правом[2].

У визначений період (XIV – XV ст.) в українських Карпатах села засновувалися, окрім волоського, на німецькому праві; до того ж, існувала більш давня традиція – місцева, руська. З XVI ст. в Галичині посилено нав'язується традиція польського осадного права з її тенденціями до створення великих фільварочних господарств. Кожне з осадних прав мало свою специфіку за означеними вище показниками, проте між ними існували певні типологічні подібності і взаємозапозичення, що їх простежив, зокрема, М.Грушевський у своїй фундаментальній праці "Історія України-Руси"[3]. Про близькість волоського і руського права писав дослідник руського права Б.Греков[4], а також румунські дослідники[5].

Тепер зупинімося на власне волоському праві. Чому це право називається волоським? Закономірно припустити його походження від етноніму "волох". Однак не все так просто. Як добре відомо етнологам, походження і доля етнонімів не є однозначними і прямолінійними, часто етнонім дуже далекий від первісного значення слова, яке лежить в його основі. У зв'язку з волоським правом, поширеним переважно в гірських районах Карпат, виникає закономірне питання: чи волоське право є етнічно волоським, чи між ним і етнічними волохами не існує ніякого зв'язку?

Почнемо з етноніму.

"Волох", "волошин" дуже часто зустрічається в українському фольклорі, топонімії й антропонімії. Українці мали цілком точне уявлення про антропологічний тип волошина: "У нас такий панич, як волошин: чорнявий, з волосом на виду"[6].

В історичних джерелах і документах, починаючи зі зламу тисячоліть, це слово зустрічається часом як етнонім, часом як соціонім. Це означає, що в одних випадках мають на увазі представника східнороманської етнічної спільноти, а в інших уживають у значенні "пастух". Причому з XIII ст. виявляє себе тенденція превалювання соціоніма над етнонімом. Наприклад, у старій Сербії вже в XIII ст. слово "влах" означало переважно суспільний стан, а не етнічність[7]. Турки-османи, завоювавши Балкани, називали всіх сербів зневажливим прізвиськом "влахи", що в них асоціювалося зі словом "козопаси" або "вівчарі". Взагалі, іменем "власи" називалися також слов'яни східно-православного віросповідання Боснії та Далмації, а в Аттиці і Бестії "власами" називали взагалі сільське населення[8]. Візантійські хроніки називали болгар "влахами"[9], а Болгарію деякі середньовічні джерела називали "землею влахів". Що стосується Моравії, то тут "слово "валах", що позначало на початковому етапі колонізації пастуха, поступово з процесом осідання пастушого населення, у другій половині XVI – XVIII ст., стало назвою мешканців гірських хуторів і сіл, що займалися ще й землеробством. Термін "валах" визначав у той час два соціальних стани – волохів гірських пастухів і володарів отари, що жили в селі. Він позначав і колоністів із рівнинних областей Моравії… Волохами в той же час називалися люди, що виконували державну службу з охорони лісів і кордонів країни, і горяни-провідники…"[10].

© М.Гримич

Тобто, бачимо, що просте вивчення значення терміну "волох" виявляє більше його господарчу і соціальну специфіку, аніж етнічну. Однак це сталося не відразу.

Звернімося до етногенезу етнічних волохів.

Треба визнати, що й досі немає єдиного усталеного погляду на етногенез і етнічну історію волохів, як, до речі, і всіх середньовічних етносів. Єдине, в чому нині в основному погоджуються дослідники, це те, що волохи – середньовічна східнороманська етнічна спільнота, яка сформувалася на основі романізації фрако-дакійського автохтонного населення півночі і північного сходу балканського регіону; з VI ст. н.е. на волохів значно вплинули слов'яни. Е.Рікман визначає час появи волоського середньовічного етносу на європейському просторі рубежем І-го і ІІ-го тисячоліття[11]. Болгарський дослідник В.Маринов, проаналізувавши праці дослідників щодо високогірної пастушої культури, прийшов до висновку, що "важкодоступні стрімнини скелястої частини гір сучасної північно-західної Греції і Південної Македонії є прабатьківщиною кочівників, пастухів-вівчарів, що відомі під етнічною назвою "влас", "власи", "влах", "влахо"[12].

Лінгвісти схильні виділяти не просто балканський мовний ареал, а й ширше – карпатсько-балканський, у чому, безперечно, є сенс не лише з погляду чисто лінгвістичного (українські карпатські діалекти і говірки виявляють якнайтісніший зв'язок з південно-слов'янськими мовами, діалектами і говірками), а й з погляду етнографічного й історичного, адже, як відомо, частина південнослов'янських народів сформувалася на основі літописних племен "білих" і "чорних хорватів", що мігрували на Балкани з Карпат.

Слов'янська колонізація Балкан була масивною етнокультурною навалою, яка асимілювала все на своєму шляху. Про цей період в історії Європи відомий англійський історик Норман Дейвіс пише, що перехід слов'ян через Дунай 551 р. "дуже скидався на давнішний перехід германців через Рейн. Наслідки, безперечно, були дуже близькі. Цілі імперські провінції – Іллірія, Далмація, Македонія і Фракія – обернулися на велику Склавінію, Слов'янський край. Слов'яни так переважали латиномовне населення своєю кількістю, що від нього залишились тільки невеличкі острівці: дакоримляни (румуни) на північ від Дунаю і розпорошені громади "валахів" на півдні"[13]. Зрозуміло, що саме слов'яни мали досить потужні переваги над нечисленними волоськими громадами на Балканах.

Так, можна погодитися на тому, що в XIV ст. н.е. волохи могли принести в Карпати свої специфічні форми соціального устрою, що прижилися у населення, яке вело переважно скотарсько-пастуший спосіб життя. Однак волохи самі сформувалися в тісному контакті з південно-слов'янськими спільнотами, які, в свою чергу, повертають нас у ту саму точку – Карпати і низ Дунаю.

Тепер інше питання: якою мовою розмовляли волохи, що мігрували до Карпат? Питання є умовним, оскільки головне в ньому таке: якою мірою були слов'янізовані ті волохи, які опинилися на нинішній українській території в XIII – XVI ст.? Щодо цього питання серед дослідників також немає єдності.

Ю.Думнич вважає, що на Закарпатті волоська колонізація на перших етапах мала східнороманську етнічну специфіку: "Східно-романські елементи в Закарпатті XIV ст. складали певну частину, яка протягом багатьох століть віддавалася природній асиміляції з боку іншого панівного тут східнослов'янського етносу. Існування цих східнороманських елементів підтверджують сучасні топонімічні та ономастичні матеріали Закарпатського регіону"[14]. Цю тезу можна заперечити тим, що топоніміка й ономастика могла співвіснувати зі слов'янською культурною специфікою волохів. Так дуже часто буває в етнічній історії. На думку українського дослідника В.Ф.Інкіна, волохи – це романізований слов'янський елемент, який мігрував спершу до Трансільванії (де також тривалий час переважало слов'янське середовище), а вже потім у Карпати[15].

Однак поширенішим у європейській науці є переконання, що ті волохи, які прибули в Карпати, були не східнороманськими етнічними групами, не романізованим слов'янським елементом, а слов'янізованим романським елементом. Оскільки попередньо відбулася романізація фракійського або фрако-дакійського субстрату, то волохи в результаті є слов'янізованим романо-фракійським елементом.

Так вважають численні дослідники історії Балкан, яка має більш свіжі й конкретні "волоські сліди", аніж Карпати. Адже волохи там були "старожилами", поки не прийшла могутня слов'янська навала. У науковій літературі колишньої Югославії популярною є думка про те, що волохи – це слов'янізовані дако-романці (фрако-романці). Так, в "Історії Югославії" знаходимо думку про те, що волохи-скотарі поступово вступили в більш близькі контакти зі слов'янським населенням і врешті-решт злилися з ним[16]. Волохи прийняли мову свого слов'янського оточення, антропоніміку, віросповідання, однак довгий час усе ще сприймалися як окрема етнічна спільнота[17]. Однак поступово термін "волох" став позначати не представників романських етнічних спільнот, а пастуших або

напівпастуших скотарів[18]. І це сталося вже на ранніх етапах писемності, що відобразилося в південнослов'янських писемних джерелах.

Незважаючи на те, що дослідники досі дискутують, коли саме в часі відбулася слов'янізація волохів, проте погоджуються з тим, що якщо не всі, то принаймні значна частина волохів повністю слов'янізувалася. Це дає нам підстави бачити у волохах-скотарях, які мігрували в Карпати в XIII – XV ст. таких самих (або майже таких самих) слов'ян, що відрізнялися від місцевого населення специфічною говіркою, антропологічним типом і особливостями соціального укладу, який виробився як оптимальний для скотарсько-відгінного господарства. Цю думку висловлювали О.Ставровський, Л.Деже тощо[19].

Шлях волохів-мігрантів у XIII – XVI ст. лишається одним із найбільш дискусійних моментів в історіографії. Так, В.Маринов вважає, що волохи рухалися Балканами в долинах річок Сави, Драви і Великої Морави на північ, деякі з них поступово там осідали, інші, перейшовши Дунай, рухалися в Трансільванію (XI – XV ст.), і далі, південної Польщі (1266 р.), Галичини; тим часом у Марамуреші (Закарпаття) волохи з'явилися в 1283 р.[20] А чеські науковці на основі вивчення лінгвістичних, етнографічних і документальних матеріалів прийшли до висновку, що волохи прийшли в Моравію зі східних українських Карпат[21]. Суперечливість тверджень щодо цього питання цілком зрозуміла з погляду специфіки міграційних процесів. Не варто вимагати від пастухів-волохів одного усталеного маршруту. Розпорошені волоські громади могли рухатися в різних напрямах, вони могли бути залученими в різні етнічні процеси.

Багато пастухів-волохів заселило й Молдавію. У XIV ст. були створені два князівства – Волоське і Молдавське. Волоське князівство було засноване латиномовними волохами, – зазначає Н.Дейвіс, відділяючи їх у такий спосіб від слов'яномовних[22]. Романомовні волохи, очевидно, теж невеликими громадами локалізувалися на території на південь від Дунаю, а також у Трансільванії.

Історія Волохії (укр. Волощини) відома кількома значними фактами, зокрема завдяки правлінню у XV ст. славнозвісного князя Влада III, знаного під іменем Дракули або Влада-сади-на-палю, що відзначався своїми садистичними уподобаннями. Вже в XVI ст. Волохію завоювали турки. У XVIII ст. нею керувала Порта через посередників – греків-фанаріотів, які отримали свою назву від слова "фанар" – найменування грецького кварталу в Константинополі. У 1821 р. відбулося волоське повстання, яке, хоч і не скинуло турецького панування, проте скасувало фанаріотський режим. У 1856 р. Волохія здобула незалежність.

А тепер можна повністю зосередитися на слов'яномовних волохах. У кінці XIV – на початку XV ст. волохи-скотарі мігрували в Карпати. Але перші волохи прийшли сюди ще в XIII ст.[23]

Однак не варто вбачати в тих волоських емігрантах піонерів-скотарів. У Карпатах уже існувала своя відгінно-скотарська господарська культура. Так, етнографи-історики віднайшли писемно-етнографічні джерела, що зафіксували присутність слов'янсько-пастушого населення в Карпатах у XIII ст., а писемні джерела античних і східних авторів, ретельно проаналізовані В.Королюком, дають підстави стверджувати наявність їх ще в період I – VI ст. н.е.[24]

І справді, антропологічний тип бойків, які здавна займалися скотарством, та їхня говірка не дає ніяких підстав стверджувати їхній генетичний зв'язок з волохами, а тим часом дуже багато сіл Бойківщини були засновані на волоському праві. Про це свідчать і писемні документальні дані, і топоніміка. Так, від "волохів" походить назва сучасного районного центру Львівської області – Болехів. Утворення етноніма відбувалося таким чином: Волохів – Болохів – Болехів[25]. Існувало два Болехова – Болехів Волоський на лівому березі р. Сукіль і Болехів Руський на правому березі. Походження м. Болехова якраз і відображає модель співжиття волохів-емігрантів і осідлого руського населення. Поблизу нинішнього районного центру Івано-Франківської області було розташоване село під назвою "Волоське Село". Тепер це передмістя Болехова. До речі, видатна українська письменниця Наталя Кобринська, родом із Болехова, похована на волоському цвинтарі. У топоніміці Болехівщини знаходимо ряд "волошизмів": Болехівська гора, Болохівка. Від "волох", "волоський" походять назви села і річки Волосянка, села Волосани, Волосянський потік. Ряд топонімів з коренем "вільх" також співвідносяться з "волох" (на основі заміни ненаголошеного о на і): Вільхівці, Вільхівець, Вільхівка; за законами української мови від "волох" утворені назви с. Вільшина, потік Вільшинка, с. Волошинці. Навіть так далеко від Галичини, у Києві, досі зберегла свою історичну назву одна з подільських вулиць – Волоська. У Черкаській обл. є с. Вільховець, яке часом називають Вільхівець або Ольховець. Топоніміка іншого походження також може свідчити про зв'язок з волохами. Так, наприклад, с. Фалиш (Стрийський р-н) походить від слова "фолюш", що означає шерстобитний млин або ступу.

Звичайно, не завжди волохи давали назву новому населеному пункту. Проте сіл, заснованих на

волоському праві, було чимало. Волохи селилися обабіч гірських річок і потоків. Їхні поселення були на Сяноччині, Перемишлянщині, на сучасній Самбірщині, Стрийщині, Болехівщині, Сколівщині, Турківщині, Калущині[26]. Найдовше зберігала ознаки подібності з волоською господарчою і соціальною культурою Гуцульщина, бо перераховані вище регіони дуже швидко переорієнтовувалися на землеробство. Щодо Гуцульщини в науці є певні розходження. Одні дослідники заперечують будь-які романські впливи на цю етнографічну групу. З іншого боку, можна досить легко на основі лінгвістичних даних (наявності слів романського походження у гуцульській говірці), антропологічного типу (дуже подібного до балканського типу), специфіки господарства (відгінного скотарства), народного одягу (яскравої колористики, активного застосування шкіри тощо) і духовної культури (зокрема, мелосу народних пісень) виводити їхній зв'язок зі слов'янізованими волохами. Так, автор статті "Звичаєве право" в історико-етнографічній монографії "Гуцульщина" вважає, що "історіографія, порівняльно-етнографічний та лінгвістичний матеріал приводять до висновку про їх (*ідеться про волоську пастушу колонізацію – М.Г.)* вплив на формування відгінного тваринництва і у карпатських українців, що, однак, могло мати місце лише на початкових етапах (XIV – XV ст.), складаючи таким чином найбільш архаїчний пласт його організації. Дальший розвиток господарських традицій відгінного скотарства в Українських Карпатах – фактично результат вкладу місцевого населення"[27].

Як ми вже з'ясували, під волохами вже на той час розуміли пастухів-скотарів, що займалися відгінним скотарством (на відміну від скотарів-кочівників). Такі скотарі мали своє постійне поселення, а сезонно виганяли худобу на пашу то на полонини, то в долини.

Тепер зупинимося на питанні власне волоського права.

Початок дискусії з приводу волоського права в українських Карпатах належить польським дослідникам XIX ст. А.Стадницькому, К.Кадлецу, К.Добровольському, Ф.Персовському та ін.[28], які вважали, що мешканцями сіл на волоському праві були волоські пастухи. Інакше дивився на проблему волоського права М.Грушевський. Не заперечуючи, що первинна колонізація Карпат у деяких гірських районах могла здійснюватися етнічними волохами, він проте, на основі порівняльного аналізу волоського права з руським і німецьким, а також на основі вивчення тодішніх документів прийшов до висновку, що "в осадах волоських противно вповні панував український елемент: осадчі (почавши від другої пол. XV в.) бували звичайно все русини, осади кольонізували ся самими русинами, фундація церкви звичайно вводилася в самий осадчий привілей, організовувала ся осада дуже часто на взір руський – дворищами, без поміру ґрунтів, і в практиці своїй вона операла ся на місцевім звичаєвім праві"[29].

Питання волоського права в Карпатах дуже довго не цікавило радянську науку. Проте в 70-і рр. у колишньому Радянському Союзі розгорілася велика дискусія з приводу слов'яно-волоських зв'язків, яка втілилася в ряді монографій і збірників[30]. Особливістю праць цього періоду є розгляд волоського питання на фоні карпатсько-балканського регіону і пов'язування культури волохів з культурою старобалканського типу.

Один з активних українських дослідників волоського права В.Ф.Інкін дотримується щодо етнічної приналежності волоського права генеральної лінії поглядів М.Грушевського, зокрема він вважає, що волоський етнічний елемент актуальним є лише на початкових етапах колонізації Карпат[31]. Дослідивши дуже ретельно документацію Самбірської економії, до якого входила Бойківщина і райони, прилеглі до неї (зокрема, деякі райони нинішньої Львівщини й Івано-Франківщини), він прийшов до висновку, що, "незалежно від своєї етнічної приналежності, колоністи на волоському праві були "волохами" в тому сенсі, в якому відносять до них населення з рисами гірсько-пастушого укладу господарства старобалканського типу…"[32]. Ця думка дуже поширена і в зарубіжній науці.

Енциклопедія українознавства також вважає, що "сама назва пов'язує волоське право з експансією волоського пастушого елементу, що посувалася уздовж Карпат і досягла на захід Моравії (так звана Моравська Волощина). Волоське право не має виразних національних прикмет; нема й даних про національну приналежність його первісних носіїв. Зважаючи на відносну нечисленність етнічного волоського елементу, треба гадати, що дуже рано на волоському праві осідали й українці"[33].

Істотно відрізняється у європейській дискусії щодо волоського права позиція авторів "Юридичного енциклопедичного словника", щойно виданого в Києві. Це видання трактує волоське право як "звичаєве молдавське право, що склалося у XIV – XV ст. з утворенням Молдавської держави"[34]. Автор статті пише про волоське право лише з погляду молдавського, згадуючи лише однією фразою про те, що "волоське право частково застосовувалося і в українських селах гірських районів Буковини, Галичини і Закарпаття – здебільшого для регламентації феодальних повинностей"[35]. Досить несолідна як для головного енциклопедичного юридичного словника

України стаття, тим більше, що навіть молдавські дослідники визнають, що в молдавському праві дуже відчутна давньоруська спадщина, а вивчення ранніх етапів молдавської общини, зокрема, ведеться за відсутністю молдавських матеріалів, на основі вивчення галицьких матеріалів[36].

Ю.Гошко вживає термін "волоське право" у сполученні зі словами "так зване", відзначаючи відсутність у Карпатах його етнічно волоського забарвлення[37].

Отже, з приводу української специфіки волоського права в Карпатах у пізній період дослідники більш-менш єдині.

Тепер розгляньмо специфіку волоського осадного права. Як зазначено вище, в Галичині в XV – XVI ст. кожне село мало свій правовий статус, тип осадного права – руський, німецький, волоський, – що фіксувалося в спеціальних інвентарях. Волохам-емігрантам надавалися королівські привілеї для обживання пустоші або гірських пасовиськ.

Серед специфічних ознак осади на волоському праві дослідники виділяють такі: 1) скотарська господарча специфіка (яка в багатьох селах протрималася аж до XVI ст., а потім поступово змінилася на землеробство); 2) інститут князівства; 3) інститут крайництва; 4) відсутність або незначна відробіткова рента і 5) наявність великосімейної патріархальної общини. Усі ці ознаки є актуальними до кінця XVI – початку XVII ст., після цього відбувається зближення сіл з різними типами осадного права, підпорядкування їх під норми польського права.

В українській історичній науці питання специфіки осад на волоському праві найкраще дослідив В.Інкін на прикладі Самбірської економії, куди входила досить широка територія нинішньої Львівської та Івано-Франківської областей. Цими питаннями серйозно займався і дослідник руського права Б.Греков[38].

Інститутові "князівства" В.Інкін присвятив окрему статтю, де, зокрема, вивчив різні версії походження цього соціального явища, піддав критиці думку про те, що у волоському праві відбулося просте механічне запозичення інститутів німецького права, і прийшов до висновку, що формально-юридичний метод не дає змоги зрозуміти відмінності між різними типами осадного права в Галичині, це можна зробити лише на ретельному аналізі документації. А вона якраз свідчить про те, що інститут князівства у волоських селах набагато подібніший до інституту тиунатів сіл руського права, аніж до інституту солтиства німецького права. Це дає дослідникові підстави вжити термін "українсько-волоське право"[39]. Південно-слов'янські писемні джерела переконують, що інститут "кнеза" сформувався у волохів ще на стадії балканській. Волохи-мігранти рухалися із заходу на схід цілими общинами, що складалися з великих сімей, на чолі з князями ("кнезами"). "Термін "князь", поширений серед волоського населення Балкан і Карпат повсюдно міг виражати різні ступені соціальної і політичної ієрархії. Спершу він означав старійшину суда із судовими функціями (поряд з термінами "ватаман", "премічур", "жуде"). Він також міг означати начальника осади, що очолював общину і виконував ті ж функції, що в селах руського права тиуни або отамани. Щоправда, князь за волоським правом мав більшу владу над селянами, аніж тиуни"[40]. Із князів виділилася помісна волоська шляхта.

Ціла дискусія розгорілася в науковій літературі з питання спадковості посади князя[41]. В.Інкін, спираючись на твердження польського дослідника Кадлеца, відзначає, що спадковість за волоським правом треба розуміти не в сучасному значенні слова, а з точки зору сімейної общини[42].

Самобутньою рисою волоського права є угрупування сіл в країни на чолі з крайниками. Країни існували як автономні самоуправлінські округи. Інститут крайництва існував і на Балканах, і в Карпатах. У XVI ст. в Самбірській економії існувало три країни (Дністровська, Стрийська, Бистрянська), а в XVII ст. їх було вже сім[43]. Посада крайника фактично була спадковою або щонайменше пожиттєвою. Крайник відповідав за діяльність сільських общин, за своєчасну сплату повинностей, за організацію охорони території країни від розбійництва, він очолював виїзний крайничий суд тощо[44].

З погляду етнології найцікавішим є сімейна організація населення сіл на волоському праві. Для сучасної соціальної антропології велика патріархальна і мала нуклеарна сім'ї – це дві крайні точки тривалого процесу еволюції і трансформації великої сімейної общини. Зокрема, велика патріархальна сім'я є по суті великосімейною (домовою) общиною, яка має спільну (сімейну), а не індивідуалізовану власність на землю, худобу, господарський інвентар, житло і т. ін.

У себе на "старій" батьківщині, тобто на Балканах, волохи жили патріархальним життям, ізольовано від сусідів, під патронімією свого челника – організатора вівчарської задруги, що складалася із сімей вівчарів[45].

Яку форму існування сімейної общини спостерігаємо в карпатських і нижньодунайських поселеннях на волоському праві? Основним критерієм визначення типу сім'ї, безперечно, є форма власності.

Якщо проглянути молдавські грамоти XV ст., писані староукраїнською мовою, то можна переконатися, що в сім'ях існувала спільна сімейна власність. Грамота № 64 свідчить про те, що "Стефан воєвода дає грамоту в тому, що він купив у Сіми пахарнічела, його сестри Аннушки та інших їх родичів село Глодінії..."[46]; грамота № 63 засвідчує, що "Стефан воєвода дає грамоту в тому, що він купив у Шандра Гарду, його племінника Шушмана, його дядька Івана та інших їх родичів село Щилбиканії за 160 золотих татарських"[47]; в інших грамотах (зокрема, № 45) йдеться про те, що Ілля воєвода дарує за вірну службу одному зі своїх підданих два села, причому дарує йому і його братам і т.д. Як бачимо, тут фігурує спільна сімейна або сімейно-общинна власність.

Дослідники волоського права в Молдавії на основі інших документів також приходять до подібного висновку[48].

Така ситуація була і в українських селах на волоському праві. Князівська нерозділена сім'я проживала на одному дворищі. Його власністю було дворище із присадибними територіями, а також лани – земельні ділянки. Угіддя перебували в общинному користуванні. В.Ф.Інкін відзначає також факти, які свідчать про те, що князь (тобто глава великосімейної общини) виконував колись сакральні функції. При наданні привілеїв князю для осади на волоському праві, йому видавалося доручення розробити лан землі під церковний приход, він був власником церкви, князь вирішував, кому з його синів чи племінників бути попом, попівство також передавалося спадково[49]. Виконання головою патронімії сакральних релігійних і обрядових чи навіть адміністративно-релігійних функцій є типовою рисою великосімейної общини.

Як бачимо, вивчення волоського права відкриває багато цікавих сфер, цікавих для етнологів. Зокрема, принциповими є кілька питань. По-перше, теоретичне питання щодо суті осадного права. Часто волоське право трактують як звичаєве право на тій підставі, що воно існувало в усній формі і не було кодифікованим.

Однак осада завжди або майже завжди співвідносилася з державно-адміністративними органами. Так, для того, щоб здійснити поселення на волоському праві, спершу треба було здобути привілей від державного органу. У привілеї якраз і обумовлювалися та документально підтверджувалися всі майбутні права й обов'язки осадника. Привілей – це вже джерело права. Тобто, ситуація належить до сфери права як такого, а не звичаю. На звичаї базувалися інші соціальні інститути всередині волоських поселень, зокрема, сім'я, шлюб, система спорідненості, успадкування, покарання злочинів, земельні відносини тощо. Інститут князівства і крайництва також відображає адміністративно-правовий устрій волоських сіл. Поряд з волоським осадним правом існували кодифіковані німецьке право, а пізніше польське право. Їх усіх об'єднують норми і принципи осади. Саме тому доцільніше розглядати волоське право як один із типів осадного права, звичайно, обумовлюючи його специфічність, що виявлялася в багатьох випадках у тяжінні до звичаєвого права.

По-друге, проблема волоського права становить інтерес для етнологів з погляду історії сім'ї та сімейної общини. Зокрема, вартий уваги збіг, що саме на Бойківщині і Закарпатті, де існувало багато сіл на волоському праві, найдовше збереглися ознаки великих сімейних общин.

Усе це свідчить про необхідність активнішого введення питання волоського права в обіг не лише історичної науки, а й етнології, соціальної та юридичної антропології.

---

[1]П.Г. Волоське право // Енциклопедія українознавства. Словникова частина. – Перевидання в Україні. – Львів, 1993. – Т.1. – С. 314.

[2]Инкин В.Ф. К вопросу о происхождении и эволюции волошского института "князя" (кнеза) в Галицкой деревне XV – XVIII. // Славяно-волошские связи (Сборник статей). – Кишинев, 1978. – С. 115.

[3]Грушевський М.С.Історія України-Руси. – Т.V. – К., 1994. – С. 356 – 380.

[4]Греков Б.Д. Крестьяне на Руси. – Кн.1. – М., 1952. – С. 293.

[5]Див. огляд румунських публікацій з цього приводу: Драгнев Д.М., Советов П.В. Основные этапы развития и разложения общины в Молдавии (до начала XIX в.) // Славяно-волошские связи. – С. 70 – 72.

[6]Грінченко Б. Словарь української мови. – Т.1. – К., 1908. – С. 253.

[7]Наумов Е.П. Волошская проблема в современной югославской историографии (проблемы этнической и социальной историографии средневековых влахов) // Славяно-волошские связи. – С. 211.

[8]Маринов В. Расселение пастухов-кочевников влахов на Балканском полуострове и за его пределами // Славяно-волошские связи. – С.171.

[9]Там само. – С.173.

[10]Грацианская Н.Н., Королюк В.Д. Проблемы этногенеза моравских валахов в современной чехословацкой историографии // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев: Методология и историография. – М., 1976. – С. 254.

[11]Рикман Э.А. Румыны // Народы и религии. – М., 1998. – С. 434 – 436. Див. також: Молдаване // Народы

и религии. – М., 1998. – С. 348 – 349.
[12]Маринов В. Расселение пастухов-кочевников влахов на Балканском полуострове…. – С. 162.
[13]Дейвіс Н. Європа. Історія. – К., 2000. – С. 261.
[14]Думнич Ю.В. "Волохи" Закарпатья по данным грамот XIV в. // Славяно-волошские связи, С.153.
[15]Инкин В.Ф. Дворище и сельская община в селах волошского права Галицкого Подгорья XVI – XVIII вв. по материалам Самборской экономии // Ежегодник по аграрной истории Восточной Европы (за 1966 г.). – Таллин, 1971. – С. 114.
[16]Наумов Е.П. Волошская проблема в современной югославской историографии, С. 212
[17]Там само. – С. 204.
[18]Там само. – С. 210.
[19]Ставровський О. Словацько-польсько-українське прикордоння до 18 століття. Кошиця-Пряшів, 1967; Дэже Л. Очерки по истории закарпатских говоров. – Будапешт, 1967. – С. 260 – 265.
[20]Маринов В. Расселение пастухов-кочевников влахов на Балканском полуострове…. – С. 173 – 174.
[21]Грацианская Н.Н., Королюк В.Д. Проблемы этногенеза моравских валахов в современной чехословацкой историографии… – С. 255
[22]Дейвіс Н. Європа. Історія. – К., 2000. – С. 405.
[23]Инкин В.Ф. К вопросу о происхождении и эволюции волошского института "князя"… – С. 117.
[24]Королюк В.Д. Славяне и восточные романцы в епоху раннего средневековья. Политическая и этническая история.– М., 1985. – С. 168 – 187.
[25]Стрийщина: Історико-мемуарний збірник Стрийщини, Скільщини, Болехівщини, Долинщини, Рожнітивщини, Журавенщини, Жидачівщини і Миколаївщини. У 3-х Т. – Нью-Йорк, 1993. – Т. III. – С. 145.
[26]Грушевський М. Історія України-Руси. – Т. V. – С. 357; Инкин В.Ф. Волость (краина) и вече (собор) на Галиции в XV – XVIII ст. // Ежегодник по аграрной истории Восточной Европы (за 1970 г.). – Рига, 1977. – С. 71 – 85.
[27]Мардаревич Б.С. Звичаєве право // Гуцульщина. – К., 1987. – С. 234.
[28]Див. про ці праці: Гошко Ю. Звичаєве право населення українських Карпат та Прикарпаття XIV – XIX ст. – Львів, 1999. – С. 7 – 9 та ін.; Инкин В.Ф. К вопросу о происхождении и эволюции волошского института "князя"… – С. 114 – 115.
[29]Грушевський М. Історія України-Руси. – Т.V. – С. 377.
[30]Див.: Королюк В.Д. Славяне и восточные романцы в эпоху раннего средневековья; Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев: Методология и историография. – М., 1976; Славяно-волошские связи (Сборник статей).
[31]Инкин В.Ф. Дворище и сельская община в селах волошского права Галицкого Подгорья. – С. 114.
[32]Там само. – С. 113.
[33]П.Г. Волоське право. – С. 314.
[34]Гончаренко В.Д. Волоське право // Юридична енциклопедія. – К., 1998. – С. 512
[35]Там само. – С. 13.
[36]Драгнев Д.М., Советов П.В. Основные этапы развития и разложения общины в Молдавии. – С. 69.
[37]Гошко Ю. Звичаєве право населення українських Карпат та Прикарпаття… – С. 7 – 11, 51 – 55.
[38]Греков Б.Д. Крестьяне на Руси… – С. 293
[39]Инкин В.Ф. К вопросу о происхождении и эволюции волошского института "князя"…– С. 116.
[40]Инкин В.Ф. Дворище и сельская община в селах волошского права Галицкого Подгорья… – С. 117.
[41]Цю дискусію висвітлив В.Інкін. Див.: Инкин В.Ф. К вопросу о происхождении и эволюции волошского института "князя"… – С. 132.
[42]Там само.
[43]Инкин В.Ф. Дворище и сельская община в селах волошского права Галицкого Подгорья… – С. 115.
[44]Там само.
[45]Маринов В. Вказ. праця. – С. 163 – 164.
[46]Українські грамоти XV ст. – К., 1965. – С. 129.
[47]Там само. – С. 126.
[48]Драгнев Д.М., Советов П.В. Осноные этапы развития и разложения общины в Молдавии… – С. 71.
[49]Инкин В.Ф. К вопросу о происхождении и эволюции волошского института "князя"… – С. 134.

Лідія МЕЛЬНИЧУК
Київ

ГОНЧАРНІ ПРОМИСЛИ ПОДІЛЛЯ НА ПОЧАТКУ XX століття

Початок XX століття характеризується зростанням інтересу державних та громадських організацій до розвитку народних промислів Поділля. Вони стають об'єктами турботи і з боку земських установ. Це пояснювалося рядом факторів: 1) значною питомою вагою цих допоміжних занять в економіці регіону, які в пореформеній Росії, у зв'язку з швидким ростом капіталістичної промисловості, не витримуючи конкуренції з фабричними товарами, а також фінансових труднощів, почали поволі занепадати, а то й припиняти своє існування; 2) наявністю тривалих історичних традицій та досвіду населення краю у розвитку народних промислів, спрямованих на задоволення сільських потреб; 3) зростанням попиту на продукцію кустарного виробництва, зокрема художніх промислів, як на внутрішньому, так і на європейському ринках; 4) розгортанням збирацької роботи, формування в громадських та приватних музеях колекцій високохудожніх зразків виробів народних майстрів; 5) проведенням виставок, нарад, з'їздів як місцевого, так і всеросійського рівня тощо.

Значну активність у цій справі демонструвало Подільське Товариство сільського господарства і сільськогосподарської промисловості, яке з метою підтримки і заохочення розвитку кустарного виробництва з 1899 р. регулярно проводило у Вінниці виставки. Крім виставок, Товариство на початку XX ст. влаштувало 2 об'їзди кустарних сіл з метою вивчення стану народних промислів. У 1910 р. було обнародувано результати цих обстежень. І хоч, як стверджував О.Прусевич, опубліковані відомості були явно занижені, стосувалися не всієї губернії, а лише обмеженої кількості кустарних осередків, практична діяльність Товариства по "сприянню ознайомлення громадськості з кустарними промислами Подільської губернії", без сумніву, мала велике значення. Виставки принесли незаперечну користь для збереження та розвитку народного кустарного виробництва, а також поклали початок створенню першого кустарного складу в "пам'ять звільнення селян від кріпосної залежності" у Вінниці[1].

Виставкову діяльність на підтримку народних промислів здійснювали й інші громадські організації. Так, жіночий гурток "Робота" у 1909 р. організував у Кам'янець-Подільську виставку дрібного селянського виробництва. На виставці в м. Проскурові у 1910 р. у відділі кустарної промисловості були представлені надзвичайно цінні експонати різноманітних зразків народного ткацтва, вишивки, гончарства, інших домашніх промислів майже з усієї губернії[2]. У 1913 р. в містечку Зінькові на Проскурівщині відбулася єдина спеціалізована гончарна виставка, яка мала відчутні результати. По-перше, виставка переконливо засвідчила необхідність заходів, спрямованих на поліпшення техніки кустарного гончарства і, по-друге, ознайомила самих майстрів з "найбільш ходовими" на той час керамічними виробами[3].

Під впливом цих виставок та розпоряджень, що надходили від центральних органів влади, більш пильну увагу кустарній промисловості почало приділяти земство. У березні 1912 р., у зв'язку з підготовкою до Другої Всеросійської Кустарної Виставки (березень 1913 р.), подільський губернатор запропонував Губернській Земській Управі винести на обговорення Земських Зборів питання про участь у ній Подільської губернії[4].

Проблема знайшла всебічне обговорення на липневій сесії (1912 р.) II надзвичайних Земських Зборів[5], які ухвалили рішення про необхідність вивчення економіки і технології кустарних промислів, їх ролі в якості допоміжних підсобних занять. Це обстеження мало на меті виявити реальні якісні та кількісні показники стану кустарного виробництва в губернії, самобутні осередки та імена найбільш талановитих майстрів, які представили б Поділля на виставці та з'їзді. На вивчення народних промислів Збори ухвалили виділити 3250 руб.

У 1912 р. Управа розпочала перший етап опитування – анкетування. Опитувальні листи були спрямовані на виявлення районів побутування того чи іншого промислу, кількість дворів і осіб, що

© Л.Мельничук

займалися дрібним виробництвом, час участі в ньому протягом року та форми збуту кустарних виробів. Всього Управою було розіслано 2243 анкетних листи, з яких повернулися з відповідями – 1900 (84,7 % від усієї кількості)[6]. З матеріалів анкетного обстеження стало відомо, що кустарними промислами в губернії займалися 60950 дворів з 77740 чол. обох статей, що становило 3 % від усього сільського населення краю[7]. Найбільш поширеним у губернії було ткацтво – 50 %, шевство – 14 %, деревообробні промисли – 13,5 %. Гончарство – за кількістю дворів та населення, зайнятих промислом – посіло у таблиці сьоме місце й становило 3 % (2667 чол.) з числа осіб, задіяних в кустарному виробництві губернії та 3,4 % (1736 садиб) до загальної кількості дворів[8].

Результати анкетного обстеження вимагали уточнення і більш глибокого аналізу, що і було зроблено в ході другого етапу дослідження – експедиційного, який розпочався з січня 1913 р. Управою до цієї справи було запрошено 5 дослідників, що вже мали значний досвід науково-експедиційної роботи: О.Прусевич, В.Свідзінський, Л.Трофімов, П.Штельмах, Г.Александрович. Експедиційному вивченню були піддані 10 найбільш поширених кустарних промислів губернії: ткацький, гончарний, килимового виробництва, народної вишивки, кушнірський, шевський, вичинки шкіри, кам'янотесний, деревообробний та лозоплетіння. За 1913 – 1914 рр. дослідники зібрали й проаналізували значний фактичний матеріал, склали детальні описи обстежуваних промислів, в яких внесли ряд конструктивних пропозицій щодо збереження самобутності та подальшого розвитку цієї важливої галузі традиційно-побутової культури Поділля. В ході експедиції було виявлено значну кількість цінних етнографічних пам'яток, які поповнили фонди Кустарного музею Губернського Земства.

За дорученням Управи обстеження гончарного промислу здійснив член Подільського історико-археологічного товариства, краєзнавець Поділля, історик, природознавець, етнограф, бібліограф, музеєзнавець Олександр Миколайович Прусевич (1878 – 1944). На жаль, ім'я цього талановитого вченого та громадського діяча, його наукова спадщина мало відомі широкому загалу істориків. Без сумніву, життя та діяльність науковця, його праці й матеріали особового фонду Центральної наукової бібліотеки НАН України у Львові потребують спеціального дослідження, яке дасть можливість належним чином оцінити значний науковий доробок, який залишив О.М.Прусевич з різних аспектів краєзнавства Поділля та Волині, де працював вчений після еміграції з Поділля у 20 – 30-х роках[9].

О.М.Прусевич з великою відповідальністю підійшов до виконання дорученої йому справи. Експедиційне обстеження науковця тривало з 22 січня до 15 червня 1913 р., яким було охоплено 77 провідних гончарних осередків, зареєстровано 1921 кустарне господарство. В ході експедиції було складено 23 технічних описи, вивчена робота 3-х спеціалізованих гончарських шкіл, які були створені в губернії при безпосередній участі земства протягом 1905 – 1913 рр. і мали своїм завданням навчання гончарів покращеним прийомам гончарної техніки з метою збереження розвитку подільської кераміки: в м. Кам'янець-Подільськ, с. Берлинцях-Лісових Могилівського та с. Василівці Вінницького повітів. Велику увагу приділив О.Прусевич аналізу та порівнянню статистичних відомостей, отриманих в ході кореспондентського (анкетного) та експедиційного обстежень, в результаті чого зумів вивести й оприлюднити узагальнюючі дані з гончарного виробництва в краї. На час експедиції, за підрахунками вченого, керамічним промислом в губернії було охоплено 143 населених пункти, з яких – 3 міста (Бар, Летичів, Гайсин), 28 містечок, 112 сіл. У виготовленні глиняних виробів брали участь 2029 дворів та 3145 гончарів[10]. До найбільших гончарних осередків Поділля початку XX ст. належали: с. Адамівка, де гончарством займалось 341 селянське господарство, с. Пирогівка (134 госп.) Летичівського повіту; с. Заміхів (124 госп.) Ушицького повіту; с. Берлинці-Лісові (100 госп.) Могилівського повіту; с. Мала Киріївка (97 госп.) Ольгопільського повіту; с. Шура Брацлавська з Крищенцями (93 госп.) Брацлавського повіту та інші[11].

За матеріалами обстеження та літератури, опрацьованої дослідником, було підготовлено детальний звіт про стан керамічних промислів Поділля початку XX ст., який вийшов у світ у 1916 р. в колективній монографії "Кустарные промыслы Подольской губернии"[12].

Цінність дослідження О.Прусевича полягає в тому, що воно було першою спеціальною науковою розвідкою в галузі народного гончарства Поділля. Його фактичний матеріал, узагальнення базувалися не тільки на зафіксованих в ході обстеження даних, а й на детальному аналізі опублікованих, в основному, протягом XIX ст. джерел, які дали певну інформацію з динаміки досліджуваної проблеми. І, як результат проведеної роботи, О.Прусевич в описі гончарних промислів губернії вперше зробив спробу простежити походження та розвиток цієї галузі економіки краю з її зачатків і до часу обстеження. Автор підкреслював, що вже в першій пол. XVI ст. на Поділлі існували 4 гончарних осередки і 11 гончарів, які обслуговували міське та містечкове населення на території,

що складала половину губернії початку XX ст.[13] На XVI – XVII ст. припало створення в краї перших цехів гончарів – громадсько-професійних й релігійних корпорацій, які були скасовані у 1900 р., хоча у багатьох осередках цехові традиції продовжували зберігатися і на час проведення експедиції.

Важливість дослідження полягала ще й у тому, що гончарство вивчалось не тільки з погляду статистики. В основному описі промислу вперше так ґрунтовно було показано весь процес організації гончарного виробництва та праці майстрів, співвідношення промислу і землеробства. За підрахунками О.Прусевича, з 261 робочих днів у році 189 гончар приділяв своєму промислу, землеробству та іншим видам господарської діяльності – 72 дні[14]. Всі селянські гончарські господарства займалися землеробством, яке вважали основним своїм заняттям. Навіть безземельні гончарі на час збирання урожаю з усім сімейством наймалися на польові роботи, отримуючи плату натурою. Гончарі, які мали власні посіви, у ході жнив продовжували займатися промислом, польові ж роботи виконувалися жінками та іншими членами сімей. На початку XX ст. безземельні гончарські господарства в Подільській губернії становили 12,46%, а земельні – 87,54% всіх зайнятих промислом господарств[15]. Середня площа землекористування на кожне господарство, за даними експедиції, складала 1,9 десятин землі.

У ході обстеження значну увагу було приділено виявленню своєрідних традицій та художньо-стильових особливостей, орнаментики кераміки як Поділля в цілому, так і його окремих найбільш відомих гончарних осередків. Дослідження зафіксувало значну кількість нового, вперше введеного в науковий обіг, фактичного та ілюстративного матеріалу, назви гончарних осередків та понад 100, за підрахунками автора, прізвищ гончарів Поділля початку XX ст. Разом з тим, експедиція виявила важкі умови праці сільського кустаря: житло не задовольняло найнеобхідніших норм санітарії та гігієни, кожна стадія промислу породжувала захворювання, що вели до руйнування здоров'я, мізерна зарплатня – 38 коп. в день – призводила до постійних нестатків, фінансової залежності від лихварів, скупщиків.

Отже, беручи участь в обстеженні кустарних промислів Подільської губернії, О.М.Прусевич провів значно об'ємніше дослідження, ніж того вимагала програма його організаторів, виявив глибокий науковий інтерес до гончарства як до однієї з найважливіших галузей художньо-виробничої діяльності населення Поділля, що споконвіку зберігає його історичну пам'ять та самобутність. Зміст публікацій науковця з зазначеної теми свідчить про те, що він вболівав за майбутнє промислу, з великою тривогою заявляв про занепад ряду осередків, втрату їх кращих мистецьких традицій, намагався звернути увагу влади на необхідність проведення практичних заходів, спрямованих на збереження та розвиток гончарного виробництва, яке на Поділлі є одним з "найбільш поширених і життєвих"[16].

Вихід з критичного становища, яке склалось в гончарстві, О.Прусевич вбачав у створенні широкої організації кустарів на кооперативних началах, сприянні держави в отриманні дешевих кредитів, розгортанні сітки спеціалізованих шкіл, більш регулярній організації виставок, ярмарків, інших форм збуту продукції, що, безумовно, стимулювало б розвиток традиційного селянського кустарного виробництва. Як бачимо, ці пропозиції щодо збереження народних промислів не втратили своєї актуальності і в наш час.

Так сталось, що за роки, які пройшли після першого і єдиного, на жаль, комплексного обстеження керамічного виробництва Поділля, проблем у його існуванні далеко не зменшилося, а навпаки – значно побільшало. Багато з гончарних осередків вже навіки згасли, залишивши слід у пам'яті односельчан, назвах населених пунктів та прізвищах земляків.

На часі – потреба наступного комплексного обстеження, як тоді, на початку XX ст., з ініціативи і при підтримці влади: щоб знати – що вижило з руїни і що ще можна зберегти з художньої творчості гончарів.

---

[1]Прусевич А. Обзор данных о кустарных промыслах Подольской губернии. – Каменец-Подольск, 1913. – С. 26; Краткий обзор 12-ти летней деятельности Подольского общества сельского хозяйства и сельскохозяйственной промышленности. – Винница, 1911. – С. 14 – 16.

[2]Кустарные промыслы Подольской губернии. – К., 1916. – С. 108.

[3]Прусевич А. Обзор данных о кустарных промыслах Подольской губернии // Экономическая жизнь Подолии. – 1913. – № 14. – С. 45 – 46.

[4]Хроника // Экономическая жизнь Подолии. – 1913. – № 1. – С. 41 – 42.

[5]Кустарные промыслы Подольской губернии. – С. 4.

[6]Хроника // Экономическая жизнь Подолии. – 1913. – № 5. – С. 30.

[7]Слоницкий Г. Кустарные промыслы в Подольской губернии // Экономическая жизнь Подолии. – 1913. – № 8 – 9. – С. 40 – 41.

[8]Прусевич А. Обзор данных о кустарных промыслах Подольской губернии // Экономическая жизнь Подолии. – 1913. – № 14. – С. 48.
[9]Баженов Л.В. Історичне краєзнавство Правобережної України XIX – поч. XX ст. – Хмельницький, 1995. – С. 255 – 256; Центральна наукова бібліотека НАН України ім. В.Вернадського. Інститут Рукописів. – Ф. XXIX. – Спр. №№ 1290 – 1293, 1778 та інш.
[10]Кустарные промыслы в Подольской губернии. – С. 14.
[11]Там само. – С. 109 – 110.
[12]Прусевич А. Гончарный промысел в Подольской губернии // Кустарные промыслы Подольской губернии. – К., 1916. – С. 9 – 116.
[13]Там само. – С. 15.
[14] Там само. – С. 34.
[15]Там само. – С. 42.
[16]Там само. – С. 97.

Григорій САВЧЕНКО
Київ

МАЙБУТНЄ ЗАХІДНОУКРАЇНСЬКИХ ЗЕМЕЛЬ У ПОГЛЯДАХ УКРАЇНЦІВ РОСІЙСЬКОЇ АРМІЇ (березень – листопад 1917 року)

В умовах революційних подій 1917 року вирішувалося майбутнє України. Одним з домагань українців було об'єднання українських земель в єдине ціле. Ідея соборності охопила самі широкі верстви українського населення заходу і сходу, стала одною з домінант тогочасного національного суспільно-політичного життя. У різноголоссі народних вимог було чути і голос українців, які служили у російській армії.

Хід світової війни ще більше ускладнив і без того непросту ситуацію в Західній Україні. Після поразок російської армії у весняній кампанії 1915 року Холмщину та Підляшшя окупували Центральні держави. Значна частина установ, близько 90 % українського православного населення краю було евакуйовано в глибину російської імперії[1].

Виселення українського населення на схід від Бугу призвело до вкорінення польського елементу в українському етнографічному середовищі[2], що мало, на думку поляків, відіграти вирішальну роль у визначенні кордонів майбутньої польської держави. Тимчасовий уряд у відозві до поляків, оприлюдненій 17 березня 1917 року, задекларував створення незалежної польської держави, яка об'єднається з Росією "вільним воєнним союзом"[3]. Виконуючи свою обіцянку, російський уряд скликав 30 березня 1917 року ліквідаційну комісію, яка мала ліквідувати російські установи Царства Польського і передати їх майно Польщі. Дії комісії поширювалися на Холмщину та Південне Підляшшя[4]. Таким чином, "холмське питання" весною 1917 року набуло нового звучання. Холмщина в черговий раз у своїй історії була поставлена перед фактом ймовірності потрапити під польську владу.

По всій країні прокотилася хвиля протестів холмщаків. Своє невдоволення діями уряду висловлювали солдати і офіцери українці російської армії. Їх прикрощі підігрівалися діями польських військових, які на початку березня 1917 року значно активізували свою діяльність. Російський військовий міністр дозволив полякам створити "Союзи військових поляків"[5]. У статуті Союзу Київського військового округу головною метою була визначена побудова "вільної, незалежної, демократичної і об'єднаної Польщі у її етнографічних кордонах з виходом до моря"[6]. У "етнографічні кордони", визначені поляками, підпадали і західноукраїнські землі.

У межі відновлюваної держави поляки включали і землі Холмщини. Українці Холмщини сподівалися на підтримку Центральної Ради щодо возз'єднання їхнього краю з Україною. З цією

© Г.Савченко

метою солдати-холмщаки, які служили в російській армії, проводили мітинги, збори надсилали телеграми в Київ, Петроград. На зборах 23 травня 1917 року вихідці з Холмщини (29 солдат 2-го артилерійського паркового дивізіону) ухвалили текст звернення до Центральної Ради. У ньому вони підкреслювали: "Вважаючи на завойовану російським народом свободу і відбуваючеся перебудування свого будучого життя, народові ж, що населяє Холмщину, через те, що він розкиданий по всій Росії, неможливо швидко організуватись для подання свого голосу про своє будуче й нинішнє становисько. Находимось ми на фронті, обороняємо завойовану народом свободу, сімейства наші розкидані по всій Росії нема ніякої змоги нагадати про себе.

Із звісток, які надходять з Росії, усі зорганізувались для відбудування своєї будуччини, що ж до православних людей, що жили в Холмщині, ніде не згадується. Невже позабутим зостався наш багатостраждавший народ і наша Холмщина, що перенесла так багато ріжних страждання.

До оголошення нині незалежній Польщі, нам, як по нації українцям, дуже не бажано було б приєднання Холмщини до неї.

Просимо Вас подбати і одстояти наш край і прийняти нас на лоно рідної нам України. Хай і наш нарід, зазнавши стилько горя, зітхне вільно в вільній Україні"[7].

Рух за возз'єднання Холмщини з Україною поширився на офіцерський корпус. Офіцери 18 артилерійської бригади, які народилися на Холмщині та Підляшші, вимагали "приєднання до рідної їм по вірі і мові України". Вмотивовували вони це ще й тим, що їх доля "повинна нерозривно бути пов'язана з долею України-Малоросії"[8].

Домагання холмщаків знаходило загалом підтримку в українському середовищі російської армії. Українці-військові неодноразово заявляли, що Холмщина має бути складовою України. На загальних зборах представників українців декількох дивізій і бригад 5 червня 1917 року у місті Броди підкреслювалося, що відбудеться це після "заключення міцного миру, який буде базуватися на свободі усіх національностей". У резолюції, прийнятій на зібранні, наголошувалося, що "оскільки у декого є сумніви щодо правильності таких поглядів, то потрібно оголосити, що саме Холмщина поряд з іншими входить в етнографічні українські землі"[9]. Отже, майбутній мир асоціювався в українців російської армії з можливістю об'єднати воєдино українські етнографічні землі.

Українці-військові майбутню долю західноукраїнських земель поєднували з майбутнім державним устроєм України. 10 – 16 квітня відбувся з'їзд представників українців, які служили у 5-ій армії. У декларації, прийнятій більше як 250 делегатами зазначалося, що майбутнє Росії – демократична федеративна республіка, в якій Україна займе місце окремої автономної одиниці. Українській же людності, яка проживала в Австрії, на думку делегатів, потрібно було надати "право на самовизначення про приєднання до України"[10].

У деяких випадках домагання проголошення української державності ставилися військовими перед російським урядом в єдиному ключі з вимогами приєднання до України її етнографічних земель на заході і сході. У квітні 1917 року з цього приводу відбулися віча солдатів-українців тернопільського гарнізону. Гасла національно-територіальної автономії України, які звучали на ньому, знаходили продовження у вимогах приєднати до неї Галичину, Буковину і Кубань. Подібні ухвали були прийняті на зборах українців військових у Чернівцях[11]. Таким чином, ідея соборності українських земель стала складовою переважаючої на той час автономістсько-федералістської ідеології в українському військовому русі.

На початку листопада 1917 року резонансний характер в Києві мали повідомлення про наміри Німеччини та Австро-Угорщини прилучити окуповані ними частини Холмщини та Підляшшя до Польської держави та можливе загарбання нею Східної Галичини та Буковини. При обговоренні цього питання на засіданні Малої Ради С.Петлюра наголошував: "Для того, щоб не допустити до насильства над частиною українського народу треба мати перед усім реальну силу. Я вірю, що Галичина і Буковина будуть приєднанні до Української республіки, як тільки в час заключення мирних переговорів Україна буде доволі мати збройної сили. А силу ту треба творити зараз: без зайвих слів треба нам братися"[12]. Подібні слова С.Петлюра говорив, звертаючись до галицьких студентів, 14 листопада 1917 року на зборах у Києві[13]. Акцентуючи увагу на думках С.Петлюри, можна стверджувати, що одним із чинників, який диктував створення українських збройних сил була ідея соборності українських земель.

На теренах західноукраїнських земель у роки світової війни постійно проходила лінія фронту. В умовах 1917 року українці російської армії намагалися хоч чим-небудь допомогти знедоленим галичанам, буковинцям, холмщакам, які потерпали від бойових дій, постою військ. Під час відступу з Галичини та Буковини літом 1917 року зі штабу фронту поступив наказ "забирати з собою всіх мужчин віком від 18 до 50 років. Угоняти коров і коней, нищити збіжжя по полях і

коморах”[14]. За таких умов у червні 1917 року українська полкова Рада 486-го піхотного Верхнємедведицького полку звернулася до офіцерів і солдатів українців з закликом не грабувати місцеве населення, яке жило тривалий час у важких умовах прифронтової смуги. “Злочинець нехай знає, що людські сльози даремно не пропадають”[15], – заявляли фронтовики, які були очевидцями того, що творили на галицьких землях відступаючі частини російської армії у червні-липні 1917 року.

Підстави для таких звернень були досить серйозні. Що творилося у тогочасній Галичині засвідчують щоденникові записи російського військовика А.Шиліна. Він про події цих днів писав так: “Стоїмо в селі Луб’янка-Вища. Це, як і всі, чудесне українське село. Мальовничо розкидані біленькі хатки, які потопають у садках. Але війська наші вже за один тиждень загадили його. Коні, прив’язані до плодових дерев обглодали їх. Скрізь гній, людські нечистоти. Можна сказати, що армія наша загидила всю Галіцію. Квітучі долини перетворилися у величезні відхожі місця. Я вже не говорю про жителів. Бідні галіцийські жінки і дівчата! Неволею і волею вони майже всі збезчещені, і багато з них заражені венеричними хворобами. Такі плоди цієї “визвольної війни”[16]. Додати щось в коментарях до цих відвертих слів, здається, буде зайвим.

Великою проблемою для усього українства було перебування у російському полоні тисяч українців, які були підданими Австро-Угорщини. Розкидані по концентраційних таборах усієї Росії, від Прибалтики до Сибіру, вони потребували як матеріальної, так і морально-психологічної допомоги. З перемогою лютневої революції тисячі з них були готові включитися в українське громадсько-політичне життя. Долею полонених українців австро-угорської армії вихідців з західних українських земель опікувався “Галицько-буковинський комітет допомоги жертвам війни”, створений влітку 1917 року в Києві за ініціативи Д.Левицького, В.Охримовича, М.Шухевича, М.Сабата, М.Балтаровича, І.Герасимовича. Комітет домагався звільнення з концтаборів військовополонених співвітчизників[17].

Не залишалися осторонь долі полонених галичан, буковинців і українці-військові російської армії. У складі Всеукраїнської ради військових депутатів працювала спеціальна комісія допомоги бранцям, яка опікувалася їх життям у полоні. Рада активно співпрацювала з Галицько-буковинським комітетом. За відсутності дозволу на свою діяльність Комітет часто використовував можливості Всеукраїнської ради військових депутатів для зносин з російським військовим командуванням, українськими військовими організаціями та самими полоненими[18].

За межами України українські військові організації були тим стрижнем навколо якого групувалися полонені українці. Так, тісно співпрацювали у далекому Барнаулі Українська військова Рада імені гетьмана Івана Мазепи та Комітет полонених українців[19].

Українські військові організації ставили перед Тимчасовим урядом питання про те, щоб українці-галичани, які знаходяться в полоні, були переведені в Україну. Одеська військова Рада 2 травня 1917 року вимагала включення їх в українські військові частини, які формувалися в Києві. Не взявши на себе відповідальності, виконавчий комітет ради солдатських депутатів міста передав вимогу одеської Ради на розгляд у Петроград[20].

Українці намагалися використати будь-яку можливість для повернення полонених галичан і буковинців в Україну. 12 жовтня Генеральний Секретаріат звернувся до українського комісара в Петрограді П.Стебницького з проханням сприяти поверненню в Україну евакуйованих із Ревеля полонених, які працювали у ревельській фортеці. Ініціатива проведення такого заходу належала українській військовій Раді ревельського гарнізону[21].

Західноукраїнська громадськість вважала, що доля військовополонених галичан тісно пов’язана з майбутнім об’єднанням українських земель. У вересні 1917 року члени Галицько-буковинського комітету через Всеукраїнську раду військових депутатів звернулися з закликом до українських громад підтримати полонених галичан і буковинців. У зверненні зокрема зазначалося: “Розуміючи всю небезпеку, котра загрожує нашим борцям, здаючи собі вповні з того справу, що з ними гинуть тисячі найкращих і так нечисленних сил нашої нації, що сьогодня втрата кожного Українця – се втрата Соборної України.” Всеукраїнська рада військових депутатів підтримала Галицько-буковинський комітет. Вона звернулася з листом щодо вирішення цієї проблеми в Генеральні секретарства військових та внутрішніх справ, надіслала звернення у військові частини[22].

На початку листопаду 1917 року на одному з засідань Малої Ради С.Петлюра висловив свою підтримку західним українцям. Він наголосив на необхідності мати сильну армію для практичної реалізації ідеї соборності українських земель. Слова С.Петлюри знайшли схвалення у представників полонених галичан, які були присутні на засіданні. У відповідь на їх реакцію лідер українських військових підкреслив: “Від Вас залежить теж успіх нашої роботи. А Генеральний Секретаріат подбає, щоби всіх полонених українців перевести на Україну”[23]. Таким чином, галичани-полонені одержали

запевнення в тому, що їх бажання об'єднатися у військові частини для ведення боротьби за звільнення рідних земель, знаходить розуміння і підтримку у самих керівників українського війська.

13 листопада 1917 року у Києві та інших містах України появилася відозва, яка закликала добровольців вступати в "Галицько-Буковинський Курінь Січових Стрільців"[24]. Так було покладено початок формуванню одної з найбільш боєздатних частин збройних сил УНР.

Таким чином, українці російської армії в умовах революційних подій 1917 року підтримували ідею соборності українських земель, опікувалися долею полонених галичан і буковинців. Вище українське військове командування сприяло формуванню з них окремої військової частини. Все це засвідчувало, що представники української нації з заходу і сходу були єдиними у своїх помислах щодо майбутнього України.

---

[1]Купріянович Г. Український етнос на Холмщині та Підляшші в XIX – XX ст. // Холмщина і Підляшшя. Історико-етнографічне дослідження. – К., 1997. – С. 62.
[2]Сергійчук В. З історії українців Холмщини і Підляшшя // Там само. – С. 78.
[3]Киевская мысль. – 1917. – 18 марта.
[4]Купріянович Г. Вказ. праця. – С. 62.
[5]Бєлякевич І.І. З історії створення польських військових формувань у Росії напередодні 1 Всеросійського з'їзду військових поляків (березень – травень 1917р.) // Вісник Львівського державного університету ім. Івана Франка. Серія історична. Випуск 3. – Львів, 1965. – С. 36.
[6]Киевская мысль. – 1917. – 11 апреля.
[7]Цит. за Сергійчук В. Українська соборність. – К., 1999. – С. 109 – 110.
[8]Російський державний військово-історичний архів (далі – РДВІА). – Ф. 2067. – Оп. 2. – Спр. 1031. – Арк. 63 зв.
[9]Центральний державний архів вищих органів влади і управління України (далі –ЦДАВО) – Ф. 4094. – Оп.1. – Спр.2. – Арк.1 зв.
[10]Нова Рада. – 1917. – 5 мая.
[11]РДВІА. – Ф.2067. – Оп. 2. – Спр.1031. – Арк.87.
[12]Народна воля. – 1917. – 14 листопада.
[13]Українська Центральна Рада. Документи і матеріали. – Т. 1. – К., 1996. – С. 571.
[14]Цит. за: Дорошенко Д. Мої спомини про недавнє-минуле. 1914 – 1920. – Мюнхен, 1969. – С. 137.
[15]ЦДАВО. – Ф. 4100. – Оп. 1. – Спр. 28. – Арк. 361.
[16]Шилин А.Н. Военная жизнь сельского учителя. Дневник (1916 – 1917) // Новый часовой. – 1998. – № 6 – 7. – С. 246.
[17]Українська Центральна Рада. Документи і матеріали.– Т. 1. – С. 539.
[18]ЦДАВО. – Ф. 4100. – Оп. 1. – Спр. 28. – Арк. 395.
[19]Там само. – Ф. 1113. – Оп. 1. – Спр. 2. – Арк. 11.
[20]Киевская мысль. – 1917. – 3 мая.
[21]ЦДАВО. – Ф. 2241. – Оп. 1. – Спр. 8. – Арк. 18.
[22]Там само. – Ф. 4100. – Оп. 1. – Спр. 28. – Арк. 398 зв.
[23]Народна воля. – 1917. – 14 листопада.
[24]Ріпецький С. Українське Січове Стрілецтво. Визвольна ідея і збройний чин. – Нью-Йорк, 1956. – С. 222.

Наукове видання

Етнічна історія народів Європи

Збірник наукових праць

Випуск 11

Комп'ютерна верстка Віктора Пилипенка
Коректор Ірина Матвєєва

На першій сторінці обкладинки вміщено зображення Чудотворної ікони Холмської Божої Матері.

Підписано до друку 18.06.2001. Формат 61x86/8.
Гарнітура Times. Папір офсетний. Друк репрографічний.
Умовн. друк. арк. 14.
Тираж 300.

Видавництво "УНІСЕРВ"
03022, Київ, вул. Васильківська, 36